EL ALCION

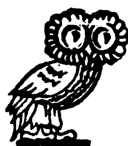
JULIAN MARIAS

ANTROPOLOGIA METAFISICA



JULIÁN MARÍAS

ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA



Ediciones de la
Revista de Occidente
Madrid

ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA

OBRAS DE JULIÁN MARÍAS

Historia de la Filosofía (27 ediciones).
Introducción a la Filosofía (11 ediciones).
Biografía de la Filosofía (5 ediciones).
Idea de la Metafísica (5 ediciones).
La filosofía del Padre Gratry (4 ediciones).
Miguel de Unamuno (9 ediciones).
Ortega y tres antípodas (agotado).
La Escuela de Madrid (3 ediciones).
San Anselmo y el insensato (4 ediciones).
Ensayos de teoría (4 ediciones).
Ensayos de convivencia (5 ediciones).
Aquí y ahora (4 ediciones).
Los Estados Unidos en escorzo (5 ediciones).
El método histórico de las generaciones (5 ediciones).
La imagen de la vida humana (3 ediciones).
La estructura social (5 ediciones).
El intelectual y su mundo (4 ediciones).
El oficio del pensamiento (4 ediciones).
El lugar del peligro (agotado).
Ortega. I. Circunstancia y vocación.
Imagen de la India (3 ediciones).
Los Españoles (3 ediciones).
La España posible en tiempo de Carlos III (2 ediciones).
El tiempo que ni vuelve ni tropieza (3 ediciones).
Comentario a «Meditaciones del Quijote», de José Ortega y Gasset (2 ediciones).
Nuestra Andalucía (2 ediciones).
Consideración de Cataluña (2 ediciones).
El uso lingüístico (2 ediciones).
Meditaciones sobre la sociedad española (3 ediciones).
Al margen de estos clásicos (2 ediciones).
Valle-Inclán en el Ruedo Ibérico.
Análisis de los Estados Unidos (2 ediciones).
Nuevos ensayos de Filosofía (3 ediciones).
Israel: una resurrección (5 ediciones).
Antropología metafísica.

ANTOLOGÍAS

El tema del hombre (2.ª ed., abreviada).
La filosofía en sus textos (2.ª ed., 3 vols.).

OBRAS

Tomo I.—*Historia de la Filosofía.*
Tomo II.—*Introducción a la Filosofía.—Idea de la Metafísica.—Biografía de la Filosofía.*
Tomo III.—*Aquí y ahora.—Ensayos de convivencia.—Los Estados Unidos en escorzo.*
Tomo IV.—*San Anselmo y el insensato.—La filosofía del Padre Gratry.—Ensayos de teoría.—El intelectual y su mundo.*
Tomo V.—*Miguel de Unamuno.—La Escuela de Madrid.—La imagen de la vida humana.*
Tomo VI.—*El método histórico de las generaciones.—La estructura social.—El oficio del pensamiento.*
Tomo VII.—*Los Españoles.—La España posible en tiempo de Carlos III.—El tiempo que ni vuelve ni tropieza.*
Tomo VIII.—*Análisis de los Estados Unidos.—Israel: una resurrección.—Imagen de la India.—Meditaciones sobre la sociedad española.—Consideración de Cataluña.—Nuestra Andalucía.—Nuevos ensayos de Filosofía.*

JULIÁN MARÍAS

ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA

La estructura empírica de la vida humana



Ediciones de la

Revista de Occidente, S. A.

Bárbara de Braganza, 12

MADRID

Traducción inglesa:
Metaphysical Anthropology (Pennsylvania State University Press. En prensa).

Traducción portuguesa:
Antropologia metafísica (Duas Cidades, São Paulo. En preparación).

Editorial *Revista de Occidente, S. A.* - Madrid (España) - 1970

Depósito legal: M.10.144-1970

Printed in Spain - Impreso en España

Talleres Gráficos de EDICIONES CASTILLA, S. A. - Maestro Alonso, 23 - Madrid

ÍNDICE

PRÓLOGO

Este libro ha sido pensado a lo largo de veinte años; su tema me acompaña desde que inicié la exploración filosófica de la realidad humana; como verá el lector, su tema es su mayor novedad intelectual: el descubrimiento de ese nivel de realidad que llamo la estructura empírica de la vida humana.

He escrito esta Antropología metafísica *desde diciembre de 1968, en dieciséis meses sin interrupción, a pesar de mis desplazamientos: en Madrid, en Soria, en Indiana, otra vez en Madrid. Lo he escrito en un solo movimiento mental, exigido por el carácter sistemático de su teoría y por su forma literaria. Y he tratado de que, a pesar de su complejidad, sea un libro relativamente breve, porque requiere ser* leído *y no meramente hojeado o consultado: la razón es su estructura dramática, la que corresponde a la teoría filosófica.*

Su puesto dentro del conjunto de mi obra es claro: a la presentación del pasado filosófico (Historia de la Filosofía), *que nos permite ser actuales, hubo de seguir la puesta en marcha concreta de la filosofía como teoría de la vida humana* (Introducción a la Filosofía); *fue menester después la visión de esa vida en su concreción colectiva* (La estructura social); *ahora, este paso más intenta comprender la vida humana en su estructura*

empírica, tal como la encontramos realizada en «el hombre».

El haber expuesto minuciosamente, en tantos libros, la genealogía total de mi pensamiento, me autoriza a descargar de referencias este libro para presentar exenta y clara su trayectoria.

Julián Marías

Madrid, 23 de marzo de 1970.

I

LA VISIÓN RESPONSABLE

La filosofía no se puede dar nunca por supuesta; en la medida en que así acontece, deja de funcionar como filosofía. Esto explica un extraño fenómeno histórico: la detención o interrupción de la filosofía en algunas sociedades en ciertos momentos de la historia, sin que se vean razones eficaces que lo justifiquen. A la filosofía se *llega;* en rigor, se está siempre llegando. Consiste primariamente en un cambio de óptica o perspectiva, pero lo interesante es que luego se cae en la cuenta de que, a lo largo de toda su existencia, la filosofía mantiene los caracteres de la perspectiva cuando cambia; si se quiere una expresión sencilla, diríamos que siempre está empezando a mirar.

El que entra en la filosofía, cuando realmente ha penetrado en ella hace la experiencia de lo que es la desorientación; penetrar en la filosofía significa perderse; pero luego descubre que *antes* estaba desorientado: desde la desorientación que es la filosofía, el anterior estado «normal» se le presenta como una desorientación más profunda y radical, porque ni siquiera se da cuenta de sí misma. El origen inmediato, vivido, de esa desorientación filosófica es que se cae en la cuenta de que las cosas son más complejas de lo que se pensaba, y sobre todo que están en conexiones recíprocas; por tanto, que hay que tenerlas en cuenta a la vez. Por tres veces ha recurrido, en diferentes fórmulas, la palabra

«cuenta» en pocas líneas; pronto veremos la significación filosófica de esos giros de la lengua hablada. Se advierte que hay, en lugar de la estructura lineal con que usualmente procede el pensamiento, una estructura circular: cada uno de los elementos o ingredientes, ni tiene sentido por sí solo, ni se apoya solo en los «anteriores», sino también en los «posteriores», con lo cual pierde sentido claro esta noción de anterioridad y posterioridad. Esa estructura circular —que habrá que llamar en su momento sistemática— impone un movimiento de ida y vuelta o, mejor aún, un constante recorrido de la realidad. Por eso, la mirada filosófica nunca se queda quieta, va y viene, tiene que justificarse. La verdad filosófica no sirve si no se está evidenciando, si no exhibe sus títulos o *porqué*. Podríamos decir que ninguna verdad es filosófica si no es evidente.

Esto reclama un esfuerzo como parte integrante de toda relación con la filosofía, aun aquella que renunciase a todo carácter creador. La pasividad es incompatible con la filosofía, la cual consiste en pensar y repensar; apropiarse de una doctrina ajena significa seguir aquel movimiento interno por el cual pudo ser originada y hacer así, de paso, que deje de ser ajena. La condición de recorrer la realidad, en que consiste, como vimos, la mirada filosófica, tiene una consecuencia: el carácter «transitable» de toda doctrina filosófica, y por tanto la posibilidad de usarla creadoramente. Más aún: yo diría que todo uso filosófico de una doctrina es necesariamente creador, porque si no lo es, no es un uso filosófico. Tener acceso filosófico a una filosofía cualquiera es transitar por ella, vivirla ejecutivamente, usarla como se usa una lengua, moviéndose, en un caso y en otro, en la realidad.

Puede entenderse la permanente desconfianza frente a la filosofía, que con raras excepciones domina la historia y reaparece en formas distintas, que sería suges-

tivo explorar y filiar. Una «historia del recelo y la hostilidad frente a la filosofía» iluminaría todo un lado de la realidad humana. El filósofo es un hombre inquieto e inquietante. Tiene, claro es, una enorme audacia; su riesgo permanente e ineludible es la soberbia; pero esta se cura solo con que el filósofo siga siéndolo, con que acepte su condición y su destino hasta sus últimas consecuencias; entonces desemboca en la más radical humildad, en la única verdadera humildad: aceptar la realidad. El filósofo no parte nunca de la ignorancia, sino del saber: de un repertorio de interpretaciones y creencias recibidas, en las que estaba instalado y que resultan insostenibles o insuficientes; por eso la fórmula general de la tesis filosófica no es nunca del tipo «A es B», sino «A no es B, sino C». Lo mejor sería —quién lo duda— no tener que hacer filosofía; solo se justifica la inevitable, la irremediable. Mientras la vida fluye, no hace falta. El hombre sabe siempre muchas cosas, va haciendo su camino sobre la tierra, pero está rodeado de oscuridad. Esto no importa demasiado; cuenta con ello, lo toma como parte de su vida, como ingrediente de ella. Lo patente —una breve isla de presente manifiesto— está rodeado de un océano de latencia: lo que está más allá, lo recóndito, lo olvidado, lo futuro, lo posible. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, *phýsis krýptesthai phileî* (la naturaleza gusta de ocultarse), decía Heráclito. La contrapartida es la *revelación* de lo latente, cuando quiere, mediante los oráculos o la *moîra*. En todo caso, el hombre es llevado, conducido dentro de una unidad, la sociedad tradicional, en cuyo seno viaja, encapsulado en la cual cruza la vida. No quiere esto decir que no tenga problemas, preguntas, decisiones que tomar; pero todo eso queda localizado en el interior de una gran certidumbre primaria, que le permite saber a qué atenerse.

En este contexto es donde aparece con claridad la significación de los términos que presiden el nacimiento de la filosofía en Grecia: la δόξα *(dóxa)* y la ἀλήθεια *(alétheia)*, que suelen traducirse «opinión» y «verdad». Voy a tratar de emplear las menos palabras griegas y los menos neologismos posibles. Los «términos», definidos o estipulados, son en rigor lo contrario de las palabras, que no son resultado de ninguna convención sino que, por el contrario, preexisten a toda situación locuente, de manera que nos encontramos ya con ellas y con su significación. La palabra debe abrirse y derramar su significación, que es lo contrario de la función del término o del neologismo forjado. La palabra hermética, la «palabra-quiste», es lo inverso de la filosofía. Otra cosa es que una palabra *siga* derramando nuevas significaciones, como el rostro que siempre se puede seguir mirando y es siempre nuevo.

Intentemos *abrir* esas dos palabras griegas. El origen de *dóxa* es el verbo δοκέω *(dokéo)*, que quiere decir primero «esperar», y solo secundariamente parecer; *dóxa*, en la lengua homérica, significa «expectativa»: οὐδ'ἀπὸ δόξης *(oud' apò dóxes)* *(Il.* X. 324; *Od.* XI. 344) quiere decir «no de otro modo que como se esperaba». Solo después de Homero viene *dóxa* a significar «noción», «opinión», «juicio», sea o no bien fundado, sea o no verdadero. De ahí se pasa al sentido de «mera» opinión o conjetura; en forma más específica, opinión de los mortales (τῶν βροτῶν δόξα, *tôn brotôn dóxa,* Parménides); o bien opinión de los demás, es decir, estimación, reputación, fama; un paso más es el sentido de gloria o esplendor (δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, *dóxa en hypsístois theô = gloria in excelsis Deo)*. La *dóxa* es lo que se esperaba, aquello con lo que se cuenta. El sentido de «opinión» es posterior al fallo de la *dóxa* o expectativa: cuando no pasa lo que se esperaba o las cosas no son como se esperaba,

se empieza a opinar. El correlato de esta actitud es, por parte de la realidad, el «parecer»: parece que algo es de cierto modo, pero acaso no: la inseguridad se desliza en el seno de lo real y en el comportamiento mental y vital del hombre con ello.

Entonces es cuando se hace necesario *llegar a la verdad;* es la actitud que se inicia con Hecateo de Mileto y, sobre todo, Parménides; es el momento en que el hombre se cree capaz de echar mano a la realidad y arrancarle el velo que la cubre, que la hace estar latente, que hace también que «parezca» una cosa y «sea» otra; lo que es *de verdad,* ἐν ἀληθείᾳ *(en aletheía)* es lo que ahora se manifiesta: es el desvelamiento, descubrimiento, patentización, el «quitar de un velo o cubridor» que dijo Ortega en 1914, al iniciar la utilización *filosófica* del concepto de *alétheia* en nuestro tiempo, después del hallazgo de la significación etimológica de esta palabra griega por Leo Meyer y Gustav Teichmüller en el último cuarto del siglo XIX (véase sobre todo esto mi *Ortega. Circunstancia y vocación.* Madrid 1960).

No quisiera repetirme; en la *Introducción a la Filosofía* mostré hace muchos años cómo las tres grandes interpretaciones históricas de la verdad —la griega o *alétheia,* la latina o *veritas,* la hebrea o *emunah*—, que corresponden en cierto sentido y exagerando las cosas al presente, el pasado y el futuro, si se quiere, a la ciencia, la historia y la profecía, corresponden a los tres sentidos de la verdad y la falsedad en la vida del niño, es decir, en la forma más elemental y menos teórica de la vida humana. En *Biografía de la Filosofía* me ocupé también con bastante detención de cómo la variación o cambio, la *kínesis,* en conexión con la pluralidad de creencias *verdaderas,* de opiniones que pueden ser ciertas, llevaba a la necesidad de saber *radicalmente* a qué atenerse, lo cual requería una forma nueva de saber. De la instancia credencial o mítica *había que pasar* —de

esto se trata— a otra que es la de la *razón*, entendida como λόγον διδόναι *(lógon didónai)* «dar cuenta» o, como decimos en español, con duplicación quizá no innecesaria, «dar cuenta y razón». El examen de oráculos que hace, con mentalidad racionalista, Creso, antes de «creer» en ellos; la conducta de Jenofonte, en contra de la evidencia y la convicción racional, frente a los oráculos; todo ello muestra la crisis interna de una manera de instalación en el mundo, las dificultades de un lento y penoso tránsito —lleno de vacilaciones y retrocesos— a otra manera de vivir.

La filosofía aparece así como una forma radical de nacimiento, como un desgarramiento de la placenta originaria que es la sociedad tradicional, para vivir a la intemperie y —de un modo nunca dado hasta entonces— *desde uno mismo*. Lo decisivo es que la verdad filosófica no consiste solo en el momento de la *alétheia*, el descubrimiento o patentización y, por tanto, la visión; requiere al mismo tiempo el afianzamiento o posesión de esa realidad vista; la filosofía es descubrir y ver, poner de manifiesto; si una filosofía no es visual, deja de ser filosofía —o es la filosofía de otros—; pero no basta con ver: hace falta además «dar cuenta» de eso que se ve, dar razón de sus conexiones. Por eso propuse hace algún tiempo una «definición» de la filosofía: *la visión responsable.*

Esto sucedió en Mileto, en el Asia Menor, a fines del siglo VII o quizá comienzos del siglo VI antes de Cristo; pero sería un error creer que simplemente «sucedió»: sigue sucediendo siempre que alguien nace a la filosofía, siempre que la filosofía vuelve a existir. Y lo más grave es que la filosofía consiste en que ese doloroso nacimiento no ocurre solo al principio: tiene que estarse renovando instante tras instante, y eso es lo que quiere decir «dar razón». Filosofar es estar renaciendo a la verdad; es no poder dormir.

II

LOS DOS MUNDOS

Solo hay filosofía si el hombre cree que puede ir de lo patente a lo latente, descubrirlo y dar razón de ello; pero esto solo es posible si lo *real* tiene *consistencia.* En la toma de posesión progresiva —y a veces regresiva, no lo olvidemos— de esta conexión ha acontecido la primera interpretación racional de la realidad como naturaleza o φύσις *(phýsis).* Las cosas son todas «en el fondo» *lo mismo* —se ha pensado originariamente—; hay una realidad de la cual todas las cosas emergen o nacen *(natura)* o brotan *(phýsis).* No basta con esto: hace falta una vía o camino, μέθοδος *(méthodos)* de ida y vuelta —lo que Heráclito llamaba «el camino hacia arriba y el camino hacia abajo», ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω *(hodòs áno kaì káto)*—; en un sentido se llega a *las cosas naturales;* en el otro, a *la naturaleza de las cosas.* La naturaleza es el primer esquema general de la interpretación de lo real; las cosas se «reducen» a un fondo primario del cual emergen; por eso la noción de *principio,* ἀρχή *(arkhé)* es a su vez interpretación de la naturaleza. En la voz *arkhé* conviven los momentos 'antiguo', 'arcaico', 'comienzo', 'mando'. Mientras los milesios subrayan el momento de la *generación* en la realidad (por eso hacen una φυσιολογία *(physiología),* los pitagóricos afirman que «las cosas son por imitación — μίμησις *(mímesis)*—

de los números», es decir, insisten exclusivamente en la consistencia, ya que los números tienen «solo» consistencia. Pero la naturaleza es *ambas cosas.*

El gran descubrimiento de Parménides —véase mi *Biografía de la Filosofía*— es el *consistir:* las cosas tienen una consistencia *determinada,* y esto lo lleva a descubrir que tienen una *consistencia* determinada: consisten en consistir. Lo que llama *eón* y luego se llamó *ón* se podría traducir por «lo consistente»; *las* consistencias se disipan frente a *la* consistencia y resultan *irrelevantes:* desde el punto de vista del ὄν, *ón,* del «ente» o «ser», *no cuentan.* Por esto Parménides no las niega, pero las relega a la *dóxa* frente a la *alétheia.* Estas palabras significan en él «interpretación» y «patencia». Con ello, la *phýsis* se disuelve desde el punto de vista del «ser»: solo «parece» que hay variación, cambio, movimiento, pluralidad; son interpretaciones («nombres que los hombres ponen a las cosas»): el mundo de la *dóxa* frente al de la *alétheia,* único que verdaderamente «es».

Pero esto nos hace sospechar un error inicial y acaso constitutivo de la filosofía; se trata de una exageración: Parménides ha dicho verdad, pero la filosofía no se contenta con una verdad, sino con *la verdad toda.* Ahora bien, si ninguna interpretación agota la realidad, ¿no será la filosofía un error constitutivo? Sí; con tal de advertir que tan pronto como lo sepamos deja de ser un error. Hay algo que es quizá más grave: el desdén por la *vuelta,* por esa realidad primaria, con la que nos encontramos y que fue la que obligó a hacer filosofía. ¿No habrá olvidado esto casi siempre la filosofía?

Se trata de *entender la realidad;* con otras palabras, eso que *hay* (un verbo precioso de nuestra lengua). La mejor traducción de *phýsis* sería «fuente viva»; pero tan pronto como se inicia la metafísica en Grecia, eso queda congelado en *ón,* ente. La realidad quedó abandona-

da, literalmente en la calle, bajo los nombres de «cosas», «asuntos», «quehaceres» —πράγματα, χρήματα *(prágmata, khrémata)*—: las cosas de la vida. La justificación de la sofística consistió en su voluntad de recoger esas cosas; su error, en olvidar la verdad, y por tanto no ser capaz de *recogerlas* —no olvidemos que este es el primer significado del verbo λέγειν *(légein)* y por tanto del λόγος *(lógos)*—. La consecuencia es la crisis de Grecia, sobre todo de Atenas, que llevó hasta el «vértigo» de que habla Platón en su Carta VII, y que lo llevó a la política. La filosofía no es un juego dialéctico, sino una manera de saber a qué atenerse. ¿Sobre qué? Sobre lo que necesitamos *para vivir.* (De ahí mi aburrimiento y desinterés frente a gran parte de lo que hacen hoy los profesionales de la filosofía.)

Sócrates buscó el *qué,* correlato de la definición, y Platón, dando un genial paso adelante —o hacia arriba— el εἶδος *(eîdos)* o ἰδέα *(idéa);* pero lo grave es que la definición es siempre universal, y las cosas humanas respecto a las cuales tengo que orientarme son individuales y sensibles; este es el drama de la filosofía. A través del diálogo, se llega a la consistencia, al ser de las cosas; pero hace falta la vuelta; no es que esto falte enteramente en Platón, y ahí está su teoría del mito para probarlo; pero la tradición filosófica poserior ha solido partir de medio Platón. Incluso Aristóteles lo hace así; y cuando él intenta la vuelta a las cosas, más bien «se queda» en las cosas. La idea platónica se convierte en Aristóteles en *forma* y lo lleva a la teoría de la sustancia o οὐσία *(ousía)* —de estos dos términos, «idea» y «sustancia», vivimos todavía hoy—. Aristóteles considera que las sustancias son los entes naturales, pero cuando va a explicar la sustancia mediante la teoría de la materia y la forma, la potencia y el acto, acude siempre a la estatua y la cama, cosas artificiales que, *según él,* no son verdaderas sustancias —lo que significa que la on-

tología aristotélica es insuficiente desde su propio punto de vista—. Aristóteles, hombre de ciencia, naturalista, explica cómo son las cosas «por dentro»: es la maravilla del aristotelismo; pero se queda demasiado en las cosas; explica lo que las cosas son; pero es posible que la realidad no pueda reducirse a *cosas.*

* * *

La noción de verdad como descubrimiento se funda en la distinción entre patencia y latencia, apariencia y realidad: se trata de traer lo latente a la patencia. La filosofía aparece afectada desde su raíz por la dualidad entre parecer y ser, y gira sobre la instancia o recurso a lo que «verdaderamente es» (περὶ τῆς ἀληθείας ἡ θεωρία, *perì tês aletheías he theoría,* según una de las definiciones aristotélicas de la metafísica). Esto significa la escisión de lo real en *dos mundos.*

La avidez de realidad coexiste en el hombre con el impulso a la huida de la realidad. Hay ciertas formas de pensamiento caracterizadas por un singular «asco» a la realidad, que debiera estudiarse a fondo. Parménides, siempre gran innovador, habla de las dos *vías;* lo que podemos llamar, con inexactitud, la sensibilidad, αἴσθησις *(aísthesis)* y el pensamiento, νοῦς *(noûs).* Las formas extremas serían el materialismo de los atomistas y el odio a la materia de los neoplatónicos. Platón habla de ideas y cosas; todavía más: de un mundo sensible o visible, κόσμος ὁρατός *(kósmos horatós)* y un mundo inteligible, κόσμος νοητός *(kósmos noetós);* entre uno y otro se interpone el esquema de la participación o μέθεξις *(méthexis)* —una metáfora, dirá con desdén no enteramente justificado Aristóteles—. Desde entonces, cuando se hable de «naturaleza» en la filosofía occidental, va a surgir inmediatamente un concepto que se le contrapone y que va variando: natural y sobrenatural, naturaleza y

gracia, naturaleza y cultura, naturaleza y espíritu, naturaleza e historia. Se podría hacer una historia de la naturaleza al hilo de sus conceptos contrapuestos.

Todo esto es sumamente discutible; por lo menos, no es evidente. Nosotros podríamos hablar de mundo sensible *e inteligible* (frente a la noción de un mundo sensible y un mundo inteligible). El *mismo* mundo es ambas cosas. Se nos impone la conexión inexorable entre el ver y el entender. La visión y el percibir en general tienen forzosamente un carácter interpretativo. Ya escribió Ortega en 1914, en las *Meditaciones del Quijote:* «Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar.» Si no hubiera más que el ver pasivo, *no habría mundo.* No hay mundo «exterior» sino porque hay mundo «interior»; este es la condición para que haya *mundo* en general.

La pregunta decisiva que habría que hacer es esta: ¿qué es «mundo»? Si se contesta: «las cosas», ya está el error. Las cosas son las cosas *del mundo;* las cosas están *en el mundo* (en un viejo ensayo de 1941, «El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo», mostré en detalle cómo la prueba tradicional de la existencia de Dios *a contingentia mundi* solo prueba la existencia de algo necesario *a contingentia rerum).* Con cosas solas *no hay mundo.* Hago falta *yo* para que pueda hablarse de mundo y mundanidad. El viejo catecismo preguntaba y respondía: «¿Para quién hizo Dios el mundo? —Para el hombre.» Claro que sí: es evidente si se trata del mundo *qua* mundo. El mundo es siempre *mi* mundo, el mundo *de alguien.* Y entonces resulta que, por mucho que se distinga entre mundo sensible y mundo inteligible o mundo exterior y mundo interior, en cuanto

mundo los dos son uno: *el mío*. Yo soy el que unifica y «mundifica» a la vez los dos mundos.

Casi siempre se ha planteado el problema al hilo de dos actitudes bastante ineptas que suelen llamarse materialismo e idealismo. No se ve razón ninguna suficiente para sentir asco por la materia, ni para huir de ella; se trata de una posición irracional, cuya génesis histórica sería apasionante —y quizá hoy se podría intentar descubrirla con la profundidad requerida—. Por otra parte, los antimaterialistas, llamados a veces espiritualistas, en el fondo piensan en «otra materia» que sería la negación de la dada y conocida.

Cualquier intento un poco serio de materialismo hablará de una «materia organizada»; pero cuando se dice esto se olvida que la organización *no es material*. La materia, para ser real, tiene que ser *estructura*. Recuérdese la definición de Ortega en su primer libro: «estructura = elementos + orden». En rigor, si se toman los términos en su verdadero sentido, no se podría hablar de «la estructura de la realidad»; habría que decir que *la realidad es estructura*. Ahora bien, la materia *sola* no lo es, sino elemento *para* la realidad. Resultaría a última hora, y en un contexto inesperado, que la materia es siempre materia *prima*.

¿Quiere decir esto que se desvanece la tradicional escisión en dos mundos, que ha cruzado la historia entera de la filosofía? Si se desliza la palabra «escisión», ciertamente, porque los dos mundos no se pueden escindir —y en eso consiste la estructura en que la realidad consiste—; pero la distinción entre dos mundos adquiere ahora un sentido radical: el que *es* y el que *no es* (sino «será»). Se trata del futuro, y más en general de la posibilidad. La realidad del futuro, *a priori*, no puede ser material. Y el *hecho* —se trata de un hecho, aunque no solo de ello—, el hecho insoslayable es que vivimos primariamente en el futuro. No soy futuro, en-

tiéndaseme bien, sino perfectamente real y presente; pero en español hay un maravilloso sufijo: —*izo,* que indica inclinación, orientación o propensión: resbaladizo es aquello en que es fácil resbalar; levadizo es lo que se puede levantar; olvidadizo es el que propende a olvidar las cosas; enamoradizo, el que se enamora fácilmente; pues bien, yo soy *futurizo:* presente, pero orientado al futuro, vuelto a él, proyectado hacia él.

Yo estoy en *este* mundo y en el *otro:* el que anticipo, proyecto, imagino, el que no está ahí, el de mañana; y este, el de mis proyectos, ese mundo irreal en el cual soy «yo», es el que confiere su mundanidad, su carácter de *mundo,* a este mundo material y presente, que sin el yo futurizo no lo sería.

III

DE LOS DIOSES A DIOS

Cuando se habla del «otro» mundo, suele entenderse esta expresión en una perspectiva escatológica; hemos visto que, antes de esta consideración, *mi* mundo es a la vez *este y el otro,* el presente y real —en principio, y al menos en parte, material y perceptible, con frecuencia interpretado como «exterior»— y el futuro, proyectivo e imaginario, que no «es» sino acaso «será», pero en el cual desde ahora vivo, gracias a mi condición futuriza. En todo caso, pues, y desde ahora, en cualquier acto vital, el mundo, que es único en cuanto es *mi* mundo, aparece desdoblado en dos que se necesitan recíprocamente.

Pero la consideración escatológica es inevitable si el pensamiento cumple uno de sus requisitos esenciales: no detenerse. Si esa proyección hacia el futuro, si ese vivir en el imaginado mundo que todavía no es, continúa, se tropieza con los límites de nuestra vida, y al llegar aquí hay que seguir pensando, si no se quiere despojar a la filosofía de su atributo principal: la radicalidad. Hay que advertir que esta línea de pensamiento ha sido seguida por los hombres antes de que estos llegasen a la filosofía; la muerte, la posible pervivencia, la idea de «salvación» han surgido independientemente de la filosofía y antes que ella, en diversos contextos

religiosos, y esto ha condicionado la significación primaria de la idea de Dios, que tiene un origen religioso; pero esto no quiere decir que esta significación sea la única; por lo pronto, no es la que aquí nos interesa; ahora, lo que surge para nosotros es el problema de los dioses o de Dios *en filosofía,* no en religión; pero sería una amputación del tema olvidar que tiene un origen religioso; con otras palabras, si queremos proceder filosóficamente hemos de buscar una perspectiva estrictamente filosófica sobre un tema religioso o cuyo hallazgo es primariamente religioso.

El pensamiento moderno —condicionado por la religiosidad cristiana y especialmente por algunas formas suyas— ha referido directamente el problema de Dios a la escatología: interesa en función de la «salvación» tras la muerte; en algunas doctrinas, apenas es sino el garantizador de la inmortalidad humana; si no hubiera otra vida, poco interesaría Dios; la doble consecuencia es que, si se elimina la esperanza en una vida ultraterrena, esto lleva aparejado en la práctica el ateísmo; y que en esta vida interesa muy poco. Pero cuando encontramos que las referencias a la inmortalidad personal en el Antiguo Testamento son muy parcas y que en Grecia son vaguísimas, caemos en la cuenta de que las cosas pueden ser de otro modo, que no se agota en esta función la significación de la divinidad.

Como aquí nos interesa, repito, la perspectiva filosófica, intentemos ver con qué rasgos aparecen los dioses en el pensamiento griego. En primer lugar, su conexión con la inmortalidad es evidente; pero no se trata de la de los hombres, sino la suya propia: son «los inmortales» frente a los hombres, a los que se llama precisamente «los mortales», οἱ βροτοί *(hoi brotoí).* La caducidad que amenaza a todo lo real, incluido el hombre, se detiene precisamente ante los dioses. Hay otra instancia ante la cual la caducidad y la corrupción son im-

potentes: los objetos matemáticos —números, triángulos, polígonos, poliedros, esferas—; pero estos no tienen propiamente realidad sino solo consistencia; los dioses son análogos a los objetos de la matemática, pero con realidad; son, por tanto, *la forma plena de realidad*. En segundo lugar, los dioses son «los dioses de la ciudad»; en este sentido quedan referidos a la vida colectiva, dan un sentido *sacro* a la pertenencia del individuo a ese grupo que es la *pólis;* significan la unidad, la personalidad, la protección de la ciudad. En tercer lugar, los dioses significan el «sentido». Los dioses griegos están referidos a las diversas realidades, que así no son solo «cosas» o solo «materia»; aguas, bosques, fuego, rayo, tierra, cosechas, sexo. Yo diría que la proyección imaginativa se hace *a lo largo de los dioses*. Estos significan, pues, el repertorio de las *posibilidades* humanas, la explicitud de su *sentido* y sus modelos *ejemplares*.

Con esto volvemos al punto de partida y vemos la conexión con el tema de los dos mundos: sin tener forzosamente un carácter escatológico o trascendente, los dioses representan en este sentido el *más allá*. Más allá del presente, de lo real; más allá de las limitaciones de la realidad, de la imperfección, de la caducidad. Pero no más allá de *todo* límite, empezando por el de la pluralidad de esos mismos dioses, que excluye la infinitud y permite el conflicto. La contrapartida positiva es que se hace patente la riqueza y diversidad de lo real y se evita la abstracción y el automatismo del pensamiento inercial.

Al politeísmo griego le fue esencial su carácter *mitológico* —conviene no olvidar que una cosa puede ir sin la otra—; ese carácter hizo posible la personalización de los dioses, y por tanto el carácter personal de la religión politeísta griega. Lo decisivo es el μῦθος *(mýthos),* el conjunto de cuentos o mitos que se narran de

los dioses; con ello, estos dejan de ser meras «entidades» o consistencias definidas por ciertos atributos y se convierten en «quiénes»: la Mitología es el gran *Who's Who in Olympus*. Gracias a ello, los dioses del politeísmo son «alguien» —como Gabriel, Miguel y Rafael frente a las innominadas jerarquías angélicas— y existe una religión efectiva. Los dioses paganos tienen *nombres*, hasta el punto de que buena parte de la historia religiosa del Mediterráneo y el próximo Oriente es la historia de los nombres de las divinidades, de sus identidades y asimilaciones.

Todo va bien mientras no se piensa demasiado, sobre todo mientras no se piensa sistemáticamente. No olvidemos que la religión griega fue una religión sin clero y sin teología. Tan pronto como el pensamiento empieza a funcionar de un modo coherente, surgen los problemas. Por lo pronto, la misma pluralidad, tan sugestiva y plausible para mirar y proyectar la realidad desde ella, resulta enojosa vista desde una noción precisa de la divinidad: la *realidad* de los dioses resulta problemática. Son, además, demasiado antropomórficos: vienen a ser «hombres», eliminando los caracteres más enojosos de la «naturaleza humana». Los dioses resultan *difíciles de pensar*. Los poderes de los dioses entran en conflicto. Su moralidad empieza a parecer insegura y dudosa. También introduce una inquietud el *tiempo* de los dioses: son inmortales, pero tienen una vida que transcurre, una διαγωγή *(diagogé)*: ¿qué pensar del «cuándo» de los mitos, de su sucesión, su «antes y después»? ¿qué acontece con la duración?

El pensamiento filosófico da origen a conceptos bien distintos de los dioses, aunque ocasionalmente sean utilizados posteriormente para una nueva teología. La transición está representada por la idea de la μοῖρα *(moîra)*; en forma más definida, los conceptos de φύσις *(phýsis)*, ἀρχή *(arkhé)* y, sobre todo, νοῦς *(noûs)*. Los

filósofos son pronto sospechosos de atacar a los «dioses de la ciudad», de no creer en los dioses tradicionales. Anaxágoras y Sócrates —piénsese en la visión del grupo socrático en *Las Nubes* de Aristófanes— son los ejemplos más famosos, pero todavía la desgracia de Aristóteles en Atenas, aunque muy teñida de política macedónica, incluyó un elemento religioso. La ἀσέβεια *(asébeia)* o impiedad es la acusación que pende sobre las cabezas filosóficas. Y cuando se ve, con ojos modernos, como una imputación política, se olvida que en Grecia no se podrían separar ambas cosas: la política es cosa de la πόλις *(pólis)*, pero la *pólis* es sacra y los dioses son primariamente sus dioses. La conexión entre la idea del Imperio y la constitución del Panteón romano es evidente e iluminadora: se trasciende de los dioses de la ciudad —la *Urbs*— hacia la totalidad de los dioses de la nueva patria dilatada que es el Imperio; la crisis de la *pólis* en el mundo helenístico es tanto política como religiosa, y por otra parte el problema principal del cristianismo en el Imperio Romano es el *exclusivismo* del Dios cristiano, su incompatibilidad con otros dioses, es decir, la imposibilidad de incluirlo en el Panteón y asimilarlo. Lo que el Panteón contribuye a la confusión y vaguedad de la noción de divinidad es evidente; el lado positivo es la convicción a la cual conduce: que las formas conocidas de «dioses» no agotan las formas posibles de la divinidad —y en definitiva, dado el carácter esencialmente antropomórfico de los dioses greco-romanos, de la humanidad.

El teísmo de Dios se inicia en Grecia, pues, con un ateísmo de los dioses. Pero si consideramos —sin pensar todavía en el futuro— los primeros albores del monoteísmo filosófico griego, si los comparamos con el mundo de Homero e incluso con la *Teogonía* de Hesiodo, nuestra primera impresión sincera es de *empobrecimiento.* (Por lo demás, si pensamos en la especulación

presocrática, sobre todo en la primera fase de los *physiológoi,* tenemos idéntica impresión de pobreza, que conviene no saltarse ni pasar por alto: cuando el pensamiento que se inicia culmina en decir que todo es agua o aire, sentimos un comienzo de decepción. Que este empobrecimiento fuera necesario y, en cierto modo, precioso, eso es otra cuestión; pero conviene no olvidarlo.)

Ese teísmo consiste por lo pronto en una *despersonalización,* cuyo primer síntoma es la pérdida de los nombres de los dioses: su único precipitado es el sustantivo θεός, *theós* (por supuesto con minúscula) y en general con artículo: *ho theós).* Será menester un largo y apasionante recorrido hasta que esta palabra se convierta en un nombre propio: *Theós,* Dios. Podemos decir que se trata por lo pronto de un teísmo irreligioso, impío; la religión queda sacrificada ¿a qué? Un hombre moderno propendería a responder: a la razón. Un griego quizá hubiera usado la palabra *lógos,* que ciertamente quiere decir razón, pero puede traducirse de otras muchas maneras, algunas más originarias; yo diría que la religión queda sacrificada a la coherencia (este es, por lo demás, el peligro de toda teología). Dicho con otros términos, se pasa de los dioses a «el Dios», pero es el Dios abstracto. Es lo que quería decir Pascal cuando hablaba de *le Dieu des philosophes,* contraponiéndolo al Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

El ejemplo más claro y maduro es el Dios de Aristóteles, sobre el cual se va a forjar tan enorme —y excesiva— parte de la teología cristiana. Dejando de lado la sospecha de politeísmo que se cierne sobre todo el pensamiento aristotélico, en aquellos textos en que el monoteísmo parece imponerse claramente, el Dios de Aristóteles es «el primer motor inmóvil», que mueve sin ser movido; es ἐνέργεια *(enérgeia)* o «acto puro»; en resumen, la expresión de las condiciones ontológicas del

ente en cuanto tal. Ni creador, ni providente, ni actuante sobre el mundo. En la medida en que es antropomórfico (y lo es porque no puede ser de otra manera), solo retiene una dimensión particular del hombre: la teoría; es νόησις νοήσεως (*nóesis noéseos*), visión de la visión, realidad pensante que se piensa a sí misma, radicalmente suficiente.

A partir de aquí, y desde la confluencia del pensamiento griego con la religión cristiana, los caminos del pensamiento sobre Dios se van a multiplicar y enriquecer. Lo decisivo —y, naturalmente, peligroso— es la idea de *infinito,* que Grecia había evitado siempre (me refiero a los conceptos de origen filosófico y no religioso; estos, que son fundamentalmente los de paternidad, creación y amor, resultarán al final los más fecundos *en filosofía,* pero se tardará en tomar posesión de ellos). Esa idea de infinito lleva a la *via eminentiae* como método teológico y filosófico. Cuando ese método parte *realmente* de lo real, es no poco fecundo; pero cuando lo olvida, o cuando toma el nombre de la realidad en vano —es decir, cuando lo vacía de contenido—, se dispara al superlativo abstracto, lo que podríamos llamar la teología del «ísimo».

Por otra parte, el naturalismo del pensamiento griego empieza a gravitar pesadamente sobre la doctrina acerca de Dios. La propensión helénica a pensar desde las cosas conduce insensiblemente a desvirtuar —sin negar— la gran intuición cristiana: a pensar a Dios como la «supercosa». Y esto explica —lo veremos más de cerca en otro momento— el riesgo de panteísmo que está rozando todo el pensamiento occidental, la recaída involuntaria, indeliberada, en formas de interpretación que «resultan» panteístas, como si la «mundificación» o «cosificación» de Dios se deslizara como un viento insidioso en toda la especulación helenizante.

Y mientras tanto quedan relegadas a la sombra o a la periferia de la filosofía las verdaderas cuestiones, que resultarán en cierto momento imprescindibles y que arruinarán buena parte del pensamiento que había prescindido de ellas: la creación, la persona humana, las personas divinas, la verdadera cercanía y la verdadera lejanía de ese *Deus absconditus* que, siendo la suma realidad, «brilla por su ausencia».

IV

LA CREACIÓN Y LA NADA

A diferencia de los dioses griegos, incluso del Dios del monoteísmo filosófico helénico, el Dios bíblico —tanto en el judaísmo como en el cristianismo— aparece como un Dios *creador*. La noción de creación es primariamente religiosa, y en el Antiguo Testamento aparece en contextos puramente religiosos, ni siquiera «teológicos», como el primer versículo del Génesis ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν *(en arkhê epoíesen ho theòs tòn ouranòn kai tèn gên)*, según la versión griega de los Setenta; *in principio creavit Deus caelum et terram,* según la Vulgata—; incluso el pasaje de Macabeos II, 7, 28, donde se añade la referencia a la creación *de la nada* — οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός *(ouk ex ónton epoíesen autà ho theós); ex nihilo fecit illa Deus*— es estrictamente religioso y sin propósito «teórico» alguno: no se olvide que son palabras de la madre de los Macabeos al exhortar el más joven de ellos a aceptar el suplicio antes de faltar a las prescripciones de la Ley.

Pero esa idea religiosa de creación, *tan pronto como hay filosofía,* tiene inmediatas consecuencias filosóficas; quiero decir que, en principio y por lo pronto, nada tiene que ver con la filosofía, pero «en prsencia» de esta se convierte en un concepto filosófico decisivo, que es el que aquí nos interesa. La cosa resulta clara

ya desde el punto de vista de un judío helenizado como Filón de Alejandría o desde la perspectiva cristiana de los Padres de la Iglesia.

En ninguna de las dos lenguas matrices de la filosofía occidental había ninguna palabra para expresar la idea de creación; tanto en griego como en latín se recurre a palabras usuales, de significación por lo general muy laxa, a las cuales se va inyectando un sentido más preciso. En griego se ha empleado sobre todo el verbo ποιεῖν *(poieîn)*, el verbo más amplio para «hacer» o «producir», desde la fabricación hasta la poesía; o bien los sustantivos κτίσις *(ktísis)*, creación, κτίσμα *(ktísma)*, criatura, y el propio verbo κτίζειν *(ktízein)*, relacionados con la idea de «fundar» y «fundación». En latín, el verbo *facere* alterna con el más específico *creare* —de la misma raíz que *crescere*, crecer—, un término de la lengua rústica que quiere decir producir o hacer brotar y por extensión elevar a cualquier magistratura: *consulem creare;* para los nombres, predominan *creatio*, *creatura* y, por supuesto, *creator*, que dentro del cristianismo reciben un sentido mucho más concreto que el que tenían en la lengua clásica; en algunas ocasiones se usa *condere*, fundar.

En cambio, es curioso que rara vez se acude a la raíz γένεσις *(génesis)*, a pesar de su larga tradición filosófica griega, especialmente entre los presocráticos, y de ser la palabra empleada para traducir el título del primer libro del Pentateuco, es decir, el relato de la creación. Filón, que muestra una sorprendente oscilación terminológica, emplea ocasionalmente *génesis* y *genetós*, y también la vieja expresión platónica δημιουργός *(demiourgós)* para «creador», y a veces denomina la creación del mundo κοσμοποιΐα *(kosmopoiía)*. Desde muy pronto, la raíz de *génesis* queda reservada para la filiación divina, precisamente como contrapuesta a la creación: en casi todos los símbolos apostólicos, desde las más antiguas

versiones del Credo, se llama a Cristo *monogenés, unigenitus*, y ya desde el Niceno se añade expresamente: γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα (*gennethénta, ou poiethénta*); *natum* (o *genitum*), *non factum*.

La noción de *creatio ex nihilo* —*ex nihilo sui et subjecti*, como aclararán después los escolásticos— se opone de un lado a la «generación» del Hijo y del otro al concepto neoplatónico de «emanación». No se trata de una derivación de la propia realidad divina, ni tampoco de la mera «fabricación» de un mundo partiendo de una materia, ἐξ οὗ (*ex hoû*), sino de un «llamar» a la existencia o «poner» en la existencia. La dificultad de pensar esta noción era casi insalvable para el pensamiento griego, principalmente a causa del sentido relativamente débil que tienen las expresiones griegas con que se ha designado la nada: no ya μὴ ὄν (*mè ón*), sino incluso la más fuerte οὐκ ὄν (*ouk ón*). La tentación es interpretar la «nada» como una «quasi-materia» cuando se dice que Dios creó el mundo *de la nada*.

En la idea de creación intervienen dos elementos diferentes: la *contingencia*, la *irreductibilidad*. La primera es, para el griego, la de «cada cosa»; para el cristiano, la de «toda cosa». No es que algo podría *no ser* (se entiende, lo que es), sino que podría no ser *nada*, podría «no haber nada». ¿Por qué hay algo y no más bien nada? —esta es la pregunta decisiva. El ente griego— esto es bien sabido —está amenazado por el movimiento o cambio, κίνησις (*kínesis*) y el «no ser»; la realidad cristiana está amenazada por la nada. Y a la tesis *ex nihilo nihil fit* —de la nada nada se hace— corresponde la tesis *ex nihilo omne ens qua ens fit* —de la nada se hace todo ente en cuanto ente—, precisamente cuando se introduce la infinita potencia *creadora* de Dios.

* * *

Pero podemos ensayar ahora una perspectiva distinta de esta tradicional. La positividad de la nada reside en que es *imaginada* como inminencia, como amenaza. Hace muchos años apunté (en «La interpretación visual del mundo») que las tinieblas son probablemente el origen psicológico de la noción de la nada; pero las tinieblas no consisten en que «no se ve», sino en que, en ellas, «vemos que no se ve». En español podríamos distinguir fácilmente entre 'nada' y 'la nada' (en alemán, *nichts* y *das Nichts;* en francés, cambiando de palabra, *rien* y *le néant;* en inglés, *nothing* y *nothingness,* con un enojoso sufijo de abstracción que perturba no poco). El artículo confiere «realidad» a la 'nada', aunque sea la negación de *toda* realidad, hecha desde ella. Es el sentido ontológico de lo que he llamado 'amenaza'. Frente a la nada como «materia» (el *ex* del *ex nihilo)* podemos hablar del carácter *programático* o proyectivo de la nada, la nada como *horizonte.* Es el *correlato* de la personalidad. 'La nada' está sostenida programáticamente por mí; si se prefiere, y aún con mayor rigor, está «radicada» en el área de mi vida, donde se constituye como la negación de toda realidad, como la amenaza de aniquilación; su «consumación» sería 'nada', es decir, la pérdida de su 'sustantividad', expresada por el artículo.

Por otra parte, es nervio de la noción de creación la *irreductibilidad.* No es «fabricación», ni «generación», ni «emanación», sino creación *ex nihilo sui et subjecti.* El mundo no es algo «hecho» por Dios con una materia prima preexistente, ni engendrado por él —como el Hijo del Padre—, ni emanado de su propia realidad, sino puesto en la existencia, «fuera»: este 'fuera' radical es lo que se ha llamado *trascendencia,* frente a toda forma de panteísmo; es la total irreductibilidad entre creador y criatura.

Pero este planteamiento tradicional se resiente de lo que aqueja a todo el pensamiento helénico o heleni-

zado: el «sustancialismo» o «cosismo» o «materialismo». La irreductibilidad de «cosas» —en el sentido más lato de la palabra— es siempre problemática, especialmente si se tiene en cuenta la probabilidad de que, en cuanto cosas, se reduzcan todas a una sola estructura. Hay otro modo de irreductibilidad, otro «modelo» mental, si se prefiere, con el que no ha contado suficientemente la filosofía: la irreductibilidad *personal*. Desde esta perspectiva, se impone con evidencia, porque la persona es siempre irreductible a todo lo que no es ella; pero hay un riesgo, que ha invalidado los intentos que el pasado ha hecho de pensar en esta dirección: la eventual «cosificación» de la persona —visible desde la famosa definición de Boecio—, el abandono del punto de vista estrictamente personal. Si se dice, simplemente, «el yo» —y esta ha sido la tentación de todo el idealismo— se está perdido; «el yo» es una sustantivación o cosificación, que altera la significación originaria y, lo que es más grave, elimina la función *denominativa* de la expresión 'yo'. Hay que decir «yo» ejecutivamente. Y entonces resulta evidente que *todo* es irreductible a *mí*, como *yo* soy irreductible a *todo*, empezando por mi cuerpo y mi alma y, por supuesto, mis hijos.

Intentemos pensar *personalmente* la generación humana. Psicofísicamente, la cosa es clara (al menos todo lo clara que puede ser la explicación científica, a la cual falta el elemento personal de la «comprensión»). La realidad psicofísica del hijo —cuerpo, funciones biológicas, psiquismo, carácter, etc.— se «deriva» de la de los padres, y en este sentido es «reductible» a ella. Su realidad psicofísica, sí, pero *el hijo* no. Es decir, «lo que» el hijo es, su «qué», sí; pero no «quien» es. El hijo que es y dice 'yo' es absolutamente irreductible al yo del padre y al de la madre, igualmente irreductibles, por supuesto, entre sí. No tiene el menor sentido controlable

decir que «viene» de ellos, porque yo no puedo venir de otro yo, sino que este es un 'tú' irreductible. Decir 'yo' es formar una oposición polar con toda otra realidad posible o imaginable, y esta polaridad, en forma bilateralmente personal, es precisamente la dualidad yo-tú.

Aquí es adonde quería llegar. En este sentido puramente «descriptivo y fenomenológico», la *creación* personal es evidente. Quiero decir, la aparición de la persona —de *una* persona— en cuanto tal es el modelo de lo que realmente entendemos por creación: el alumbramiento de una realidad nueva e intrínsecamente irreductible.

No lo veamos ahora desde Dios. La idea de creación ha estado perturbada porque su punto de partida ha sido siempre Dios; religiosamente esto es natural y justificado, pero no filosóficamente, porque en filosofía no podemos *partir* de Dios; a Dios no lo encontramos, y nunca puede ser un punto de partida. Aunque pueda parecer paradójico, metódicamente no es necesario hacer intervenir a Dios desde el comienzo para entender lo que quiere decir creación. Yo propondría ensayar el camino inverso. No podemos demostrar que Dios crea cada persona, porque no «disponemos» de él, no podemos partir de él. Lo evidente es, en cambio, que cada persona significa una radical *novedad,* imposible de reducir a ninguna otra realidad dada; y esto es lo que nos veríamos obligados a llamar «creación». Quiero decir que, prescindiendo momentáneamente del «creador», la creación se impone como manera adecuada de descripción del origen de las realidades personales. La persona como tal se deriva de la 'nada' de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. Si no la vemos como «creada», nos resulta literalmente inexplicable o bien aparece violentamente reducida a lo que no puede ser: una cosa.

Según este punto de vista, llamaríamos creación a la

innovación de realidad. El estudio de la estructura ontológica de esa innovación y la posible inferencia de un «creador» —y aun acaso el descubrimiento de los atributos de este, en forma de «requisitos» de la acción creadora— serían cuestiones ulteriores. Una de las funcions capitales de la filosofía es determinar el «lugar» de cada realidad y el de cada tema o cuestión dentro de la teoría.

En lugar de partir de un Creador y ver desde él la realidad del mundo, se trataría de descubrir la condición de *criaturas* en ciertas realidades: concretamente, aquellas que son a la vez *contingentes e irreductibles;* o, dicho de otro modo, cuya manera de llegar a ser consiste en efectiva innovación. Sobre este «modelo» de la creación *personal* podría intentarse la comprensión de la creación en general y acaso de un posible Creador.

Como tantas veces, las analogías en el pensamiento del pasado resultan equívocas y, en el fondo, desorientadoras. Si se piensa en lo que se ha llamado la «creación del alma», se desliza, quiérase o no, una cierta cosificación, y por tanto una pérdida de esa condición personal —«quién», «yo»— en la cual descubrimos la necesidad —o, mejor, la evidencia— de la «creación». Digamos, por tanto, creación de la persona, o más inmediata y rigurosamente, de *mí* —de cada «mí»—. Pero el hacer esto obliga a preguntarse un poco en serio qué significan estas palabras que a toda hora usamos: «persona», «quién», «yo».

V

PERSONA Y YO

El tema de la persona es de los más difíciles y elusivos de toda la historia de la filosofía, y ello por razones nada casuales: en torno a él ha acontecido quizá la transformación más radical de toda esa historia —o está aconteciendo—, y en rigor se trata, más que de las diferentes maneras de estudiar o interpretar una realidad, de la *emergencia* de esa misma realidad, de su constitución como tal en el horizonte mental de Occidente. Se suele buscar el origen de la noción de persona en la voz latina *persona,* y esta se considera equivalente de la griega *prósopon,* que, como helénica, se toma como naturalmente «anterior» a la latina. Pero nada de esto es demasiado claro cuando se miran las cosas un poco de cerca.

En primer lugar, la palabra πρόσωπον (*prósopon*) es muy poco frecuente en textos filosóficos, y rara vez quiere decir persona ni nada semejante. Entre los presocráticos aparece en tres textos, Antifón, Demócrito y Empédocles, y quiere decir cara, rostro, incluso la faz de Helios, el Sol. En Platón quiere decir también rostro; y es el sentido con que aparece en Aristóteles, que habla largamente del *prósopon* y sus partes (por ejemplo, la nariz), también de la cara de la Luna; y en algún lugar advierte que se dice *prósopon* del hombre, pero no del buey o del pez. Esta advertencia es interesante, por-

que en el uso de la lengua griega se habla con frecuencia de la «cara» *(prósopon)* de animales: ibis, perros, caballos, corzos, peces. Por supuesto, el sentido más interesante de esta voz griega, el que se ha tomado como fundamento o punto de partida de la noción de «persona», es aquel en que coincide con la voz latina: la *máscara,* por ejemplo la máscara trágica o cómica de los actores. De ahí se derivan las significaciones de «papel» o «carácter» o «personaje» y últimamente «persona». Es posible, aunque no seguro, que la significación de *prósopon* como máscara se deba a una influencia del latín *persona;* esta palabra es de etimología dudosa, probablemente etrusca.

Esta pista de la máscara y el personaje que el actor representa ha hecho que se abandone otra que a mí me parece interesante: la significación «cara» hablando de animales o los astros, y también «fachada» de un edificio, es decir, la parte *delantera.* Ya veremos cómo esto tiene más interés de lo que promete.

Cuando, ya en la escolástica, se ha intentado pensar filosóficamente la persona, las nociones que han sido decisivas no son las procedentes de estos contextos, sino las de «propiedad» o «subsistencia» *(hypóstasis).* La famosa definición de Boecio, tan influyente —*persona est rationalis naturae individua substantia*—, ha partido de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia,* pensada primariamente para las «cosas», explicada siempre con los eternos ejemplos de la estatua y la cama, fundada en el viejo ideal griego de lo «independiente» o suficiente, de lo «separable» *(khoristón).* El que esa sustancia o cosa que llamamos «persona» sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser, su manera de realidad. La persona es una *hypóstasis* o *suppositum* como los demás, solo que de naturaleza racional. El *Lexicon peripateticum* de Signoriello,

tan cuidadoso en las distinciones, dice literalmente: «*Persona* nihil addit supra *suppositum*, nisi aliquam dignitatem et excellentiam petitam ex natura intellectuali» («*Persona* nada añade a supuesto, sino alguna dignidad y excelencia requerida por la naturaleza intelectual»). Es decir, la persona es, simplemente, una cosa con alguna mayor dignidad y excelencia que las demás.

Pero ¿y si hubiera en todo ello un error? ¿Y si el «modelo» de realidad con que se han pensado las cosas no fuera aplicable a la persona, fuese enteramente inadecuado? Un paso decisivo y a la vez un riesgo significó la introducción de la perspectiva teológica en la teoría de la persona. Desde muy pronto, en la escolástica se habló de personas *divinas;* más aún, la palabra persona se aplica más a Dios que al hombre; precisamente este es *homo* y solo secundariamente *persona;* es la persona —divina— de Cristo la que a la vez que Dios es hombre (y *homo* queda relegado más bien a la *natura).* Analógicamente se piensa que la persona puede ser divina o angélica o humana. Esto es fecundo en un sentido: la persona divina no es, desde luego, «cosa», y en este sentido la teología ha sido un fértil estímulo para la investigación de la realidad personal; pero a la vez ello envuelve un grave riesgo: se ha pensado la noción de persona de manera que pueda «albergar» la realidad de las divinas o las angélicas tanto como las humanas y esto ha hecho perder contacto con la realidad inmediata, con aquella que se nos hace inmediatamente presente. Quizá es mejor proceder desde la presencia, fenomenológicamente, a reserva de poner y quitar *luego* para poder llegar a *otras* personas y pensarlas desde la única que nos es manifiesta: por lo pronto, no conocemos más personas que las humanas: yo, tú.

* * *

Ni siquiera podemos decir «el hombre», porque esto es mucho decir. Cuando unos nudillos llaman a la puerta, preguntamos: «¿*Quién* es?» (Aunque la filosofía y la ciencia lleven dos mil quinientos años preguntando erróneamente «¿*Qué* es el hombre?», y recibiendo, como era de esperar, respuestas inválidas.) A la pregunta «¿quién es?» la respuesta normal y adecuada es: «Yo». Naturalmente, «Yo» acompañado de una voz —de una voz conocida—, es decir, de una *circunstancia.* Si la voz es desconocida, la respuesta no me sirve de nada, lo cual quiere decir que la significación de esa palabra 'yo' se ha alterado; ahora quiere decir otra cosa, un 'yo' no circunstancial, es decir, cualquiera; como si alguien dijera: «un yo». Pero eso ya lo sabía al preguntar «¿quién?», y la contestación no me saca de mis dudas; lo que yo pido al preguntar es precisamente la posición pronominal de ese «alguien» que llama, su concreta circunstancialización en 'yo', insustituible, inequívoco, irreemplazable. Esa función pronominal del 'yo' o el 'tú' circunstanciales equivale a un *nombre propio* —a un nombre *personal*—, siempre que tengamos en cuenta que este tiene, no solo una significación, sino una función denominativa y otra vocativa, cuyo sentido pleno resultará luego más claro.

Ciertamente, cuando digo 'yo', 'tú' o un nombre propio, pienso en un cuerpo; conviene no olvidar esto *en ningún momento,* y no contentarnos con decirlo una vez y luego dejarlo inoperante al seguir pensando. Pero pensamos en un cuerpo en tanto es *de alguien.* Ese *alguien corporal* es lo que por lo pronto entendemos por persona. Intentemos ahora, sin abandonar esa primera evidencia, ver con alguna claridad qué es lo que propiamente entendemos y queremos decir.

Ese *alguien corporal* o persona, no solamente acontece, sino que está unido a la futurición, a esa tensión hacia adelante —o pretensión— que es la vida. Ahora

empezamos a vislumbrar el sentido de *prósopon* como 'frente' o 'fachada' o 'delantera'; importa retener ese carácter frontal de la persona, debido a que la vida es una operación que se hace hacia adelante. Ese «alguien» es *futurizo;* es decir, presente y real, pero vuelto al futuro, orientado hacia él, proyectado hacia él; hacia el futuro «da» la cara en que la persona se denuncia y manifiesta, y por eso la cara es, entre las partes del cuerpo, la estrictamente personal, aquella en que la persona se contrae y manifiesta, se expresa. Pero esa condición futuriza de la persona envuelve un momento capital: es parcialmente *irreal,* ya que lo futuro no *es,* sino que *será.* En el rostro o persona se denuncia *ahora* —en realidad presente— el que será. Entendemos por persona una realidad que no es solo real. Una persona 'dada' dejaría de serlo. El carácter programático, proyectivo, no es algo que meramente acontezca a la persona, sino que la constituye. La persona no «está ahí», nunca puede como tal estar ahí, sino que *está viniendo.*

Cuando decimos que 'se está haciendo', podemos fácilmente entenderlo mal; bien en el sentido de que la persona todavía no esté hecha, o bien de que lo buscado sea su «resultado». No es así: la persona *es ya,* está hecha como persona, y por otra parte no interesa su «acabamiento» o resultado. Su ser actual es estarse haciendo, mejor, estar viniendo. Toda relación estrictamente personal —amistad, amor— lo prueba: en ella el «estar» es un «seguir estando», hecho de duración y primariamente de futuro, un constante estar *yendo y viniendo;* sobre todo, un «ir a estar». La relación personal, en cuanto es verdaderamente personal y no «cosificada», es siempre «víspera del gozo», aun en la presencia o la posesión más plenas.

Por supuesto esto vale también para mí mismo. Igual carácter programático, durativo y viniente tiene mi propia posesión, en virtud de la cual el pronombre

personal —mí, yo— es posesivo —mío—. Lo cual invierte la caracterización ontológica tradicional. Lejos de haber autarquía o suficiencia, la persona está definida por la indigencia, la menesterosidad, la irrealidad de la anticipación, hincada en una realidad que espera.

Yo soy una persona, pero «el yo» no es la persona. «Yo» es el nombre que damos a esa condición programática y viniente. Cuando digo 'yo', me «preparo» o «dispongo» a ser. Para el hombre, ser es prepararse a ser, *disponerse a ser,* y por eso consiste en disposición y disponibilidad. Cuando decimos «yo», no se trata de un simple punto o centro de la circunstancia, sino que esta es *mía:* por ser *yo mismo* puedo tener algo *mío.* En la persona hay mismidad, pero no identidad: soy *el mismo* pero nunca lo mismo. Pero hay que agregar algo que he dicho muchas veces, pero suele olvidarse: el «yo» pasado no es *yo,* sino circunstancia con la que me encuentro; es decir, con la que *yo* —proyectivo y futurizo— me encuentro cuando *voy a* vivir. Y no bastaría la mera «sucesión» para que hubiera mismidad: hace falta esa anticipación de mí mismo, ese ser *ya* el que *no soy,* la futurición o menesterosidad intrínseca. El hombre puede poseerse a lo largo de toda su vida y ser el mismo *porque* no se posee íntegramente en ningún momento de ella.

El nombre común *significa lo que es;* el nombre propio, como ya he apuntado, *denomina a quien es.* La realidad de ese «quién» no está nunca dada, y envuelve a un tiempo una cierta infinitud y una esencial opacidad. Esa infinitud no afecta al carácter finito de la realidad humana; la imagen de la infinitud es la *indefinición,* y solo en esa forma es infinita la persona humana: no estar «dada», poder ser siempre más, estar viniendo. El carácter arcano de esa realidad consiste en su condición superlativamente interior o intimidad (íntimo es el superlativo de interior). De ahí la necesidad y la posibili-

dad de la *expresión* como modo de ser de la persona: en el rostro —la persona en cuanto se proyecta hacia adelante— rezuma la intimidad secreta en que esa persona arcana consiste. ¿Y la propia? —se preguntará—. La propia, en virtud de la cual cada uno puede comprenderse, interpretarse y así proyectarse a sí mismo, mi propia realidad se refleja en los espejos que son los demás; en ellos encuentro mi expresión, me reconozco y así me proyecto. Por eso la vida personal es esencialmente *convivencia.*

En la introducción a sus *Lecciones de Lógica,* Kant resumía el campo de la filosofía en sentido mundano *(in dieser weltbürgerlichen Bedeutung)* en estas cuatro cuestiones:

1) ¿Qué puedo saber? (Metafísica.)
2) ¿Qué debo hacer? (Moral.)
3) ¿Qué puedo esperar? (Religión.)
4) ¿Qué es el hombre? (Antropología.)

Y advertía que en el fondo se podría poner todo ello en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se reducen a la última. Ahora bien, y dejando aparte la correlación kantiana entre las cuestiones y las disciplinas filosóficas, que hoy resultaría discutible, mi punto de vista sería considerablemente distinto.

Creo que se podría reducir todo a dos preguntas radicales e *inseparables,* cuyo sentido está en intrínseca conexión mutua: 1) *¿Quién soy yo?* 2) *¿Qué va a ser de mí?* No se trata de «el hombre», ni de «qué», sino de «yo» y «quién». Y a esa pregunta no se puede contestar más que *viviendo,* con una respuesta *ejecutiva.* La segunda es también una pregunta personal: pregunto «qué», pero digo qué va a ser «de *mí*». La articulación

del 'quién' y el 'qué' es precisamente el problema de la vida personal.

Pero lo decisivo es la interconexión de ambas preguntas. El saber la primera significa no saber la segunda; y en la medida en que la segunda es contestada se desvanece el carácter *personal* de ese *mí,* se va aproximando a un *qué,* a una cosa. Cuanto más sé *quién soy,* cuanto más poseo mi realidad programática y proyectiva, futuriza, irreal y viniente, cuanto más auténticamente soy 'yo' en el modo de la vida personal, menos sé *qué va a ser de mí,* más incierta es mi realidad futura, más abierta a la posibilidad, la invención, el azar y la innovación.

Esta es la *radical* menesterosidad del hombre como persona, proyectado hacia adelante, de cara al futuro, yendo hacia lo otro y, sobre todo, hacia el otro; la persona necesita a la *otra persona* en la medida en que se le presenta como tal, y por tanto como insustituible e irrenunciable. Y como toda persona humana está afectada por esa misma insuficiencia y menesterosidad, aquí encontramos la razón de que el ser personal, pensado hasta sus últimas consecuencias, remita a la necesidad de eso que se designa con una palabra oscura si las hay: *salvación.*

VI

LA EXPERIENCIA DE LA REALIDAD

Hemos tomado contacto con varias formas de realidad, especialmente la de la persona. Hemos ido de la cosa a la persona, de la interpretación «impersonal» a la «personal» de la realidad. ¿De *la* realidad? —podría preguntarse—. ¿De toda realidad? En cierto sentido, sí, aunque esto pueda parecer extraño. Porque no tiene ningún sentido hablar de «realidad» sin referencia a mí —sobre esto he hablado a fondo en otros lugares, y ya desde la *Introducción a la Filosofía*—; a mí, que soy persona; y, por tanto, la realidad, sea ella la que quiera, queda afectada *en cuanto realidad* por esa condición personal. Ahora tenemos que preguntarnos, desde este nivel, *cómo* se conoce la realidad.

Todos recordamos lo que Ortega llamó «las dos grandes metáforas» (que luego habrían de resultar tres). La primera, la tabla cerina, el *ekmageîon* de que hablaban Platón y Aristóteles; según esa metáfora, el conocimiento es *impresión*. La segunda metáfora es la del continente y el contenido, según la cual el conocimiento es *conciencia*. Realismo e idealismo son los resultados de estas dos maneras de ver las cosas. Mientras la manera de conocer antigua es percepción, la moderna es creación. Ya veremos en su lugar lo que puede traer la tercera metáfora.

La percepción tiene una estructura de la que se derivan ciertas consecuencias en las que no siempre se ha reparado. Solo se percibe lo que *está ahí*. La psicología y la filosofía de los últimos ochenta años, y muy especialmente Brentano, han reparado en que es nota esencial de la percepción el ir acompañada de la creencia en la existencia de su objeto; percibir es tener algo como existente; pero la contrapartida es —y ahí reside la justificación de esa creencia— que la percepción es solamente de lo real y presente. Si el hombre fuera solo un animal perceptivo, o percipiente, su vida sería imposible, quiero decir no sería vida *humana*, no sería «vida» en el sentido que damos a esta expresión cuando hablamos de la nuestra. Y el hombre no sería *persona*.

Recuérdese que la persona es futuriza, no está nunca «dada», no es *solo* real, es programática o proyectiva, «está viniendo», su ser es un «ir a estar» o un «disponerse a ser». La percepción solo permite una *reacción* a lo real y presente, al estímulo; pero la vida humana opera esencialmente en la anticipación del futuro, en vista de lo que *no está ahí dado*, y por tanto no se puede percibir. Ahora estoy viviendo en vista de lo que voy a hacer por la tarde, pero la tarde no está ahí, no está dada, no puedo percibirla en modo alguno, y sin ella, sin esa tarde irreal, mi vida actual de este momento no sería inteligible, no podría ser.

La conciencia de los modernos da lo suyo a la imaginación, y representa sin duda un paso hacia adelante. Pero la interpretación que el idealismo deslizó en ello encierra un error. La expresión, aparentemente tan inocua, «yo tengo conciencia de» envuelve, como Ortega mostró en fecha increíblemente temprana, un error descriptivo. No solo no es la conciencia la *realidad absoluta* (o «relativa a nada», como decía Husserl), sino que *no es realidad*. Nunca encuentro la conciencia, sino la cosa; la *conciencia de* no es un fenómeno primario; en rigor,

mejor todavía que «encuentro la cosa» debería decir «me encuentro con la cosa»; y si a eso llamo 'conciencia', es una interpretación añadida, ejecutada en un acto ulterior, que ya no es aquel en que me encuentro con la cosa, sino otro en que «me encuentro con mi acto anterior» (en la reflexión o el recuerdo). El fenómeno primario es, pues, *yo con la cosa;* en términos más generales y más justos, *yo con la realidad;* y como, aunque esa realidad pueda ser «cosa», en todo caso *yo no lo soy,* esa realidad primaria y total («yo con la realidad») no es 'cosa' ni reductible al modo de ser de las cosas.

Aquí interviene un nuevo concepto: *experiencia.* Es la ἐμπειρία *(empeiría)* griega, ligada al 'saber hacer' al *know how.* En un maravilloso análisis filosófico fundado en la etimología —y no simplemente etimológico—, estudió Ortega este concepto en el § 19 de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva;* a estas páginas insuperables me remito. Ortega insistía en que la raíz *per* (común a *empeiría* y *experientia)* es idéntica con la raíz germánica *fahr* (viajar, de preferencia en vehículo), que encontramos en la palabra alemana *Erfahrung,* experiencia. El sentido de 'ensayo', 'prueba' tiene un sentido más radical en *periculum,* peligro (alemán *Gefahr),* y las significaciones que aluden al camino y especialmente a sus lugares difíciles o «pasos» *(póros, portus* o *porta)* vuelven a la idea del viaje. Y Ortega advierte que *fara* («action de guetter, danger» según Ernout-Meillet) es próximo a *gué,* vado *(guado* en italiano, *wat* germánico). Todavía habría que agregar, aunque Ortega no lo diga, que el inglés *ford,* vado, y toda la familia germánica emparentada *(furt, fyord,* etc.), tiene estrecha conexión con *portus* y *porta,* lugar por donde se puede pasar. Experiencia es viajar, andar sin caminos, buscando los pasos; por eso Ortega ha podido decir, medio en broma, que la experiencia es «pensar con los pies». Y si remontamos de las experien-

cias en sus formas parciales a su manera radical, nos encontramos, al lado de las experiencias de cosas, con la experiencia *de la vida* (véase mi ensayo en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza,* incluido en *Obras,* VII).

La vida es una operación *unitaria,* sea cualquiera la complejidad de sus contenidos. En ellas nos sentimos siempre a una cierta «altura», lo que se llama la altura de la vida; y esto nos remite, secundaria pero inexorablemente, al «camino» recorrido. Aquí interviene, junto a la futurición, inseparable de ella, el pasado: vivir es estar *ya* viviendo, encontrarse *ya* en la vida (hace muchos años insistí en que el nacimiento es el «absoluto pasado», el pasado que nunca fue presente, que encuentro ya a la espalda cuando me encuentro en la vida). Vivir es, pues, siempre y no solo en la edad madura, hallarse *nel mezzo del cammin,* si no «a la mitad», sí *en medio del camino,* y aunque estemos al comienzo, porque la vida siempre ha empezado ya.

La experiencia nos permite ver «la espalda de las cosas», pero no es experiencia, sino un engañoso espejismo, creer que se está «de vuelta», porque la vida es una operación, como hemos visto, que se hace hacia adelante, y por supuesto no tiene espalda. Lo que tiene de «vuelta» —es un movimiento de ida y vuelta— es la regresión de la mera «experiencia de cosas» a ese remanso que es la experiencia de la vida. Alguna vez he expresado esta idea hablando de la vivencia del 'ya sé'; el hombre —o la mujer— que tiene experiencia de la vida tiene, respecto de las cosas, es decir, de cada cosa, una experiencia *incoada,* que no necesita cumplirse en su integridad. Es lo que traducen algunas locuciones españolas que descansan en el fondo de la experiencia humana: el 'verlas venir' (alusión a las cartas que se descubren en la experiencia del juego apenas se manifiesta su «pinta», antes de que aparezcan completas), el 'estar al cabo de la calle' (se entiende, de la calle en

que ya se está realmente, solo que no hace falta recorrerla hasta el final).

La vida posee una configuración que va cambiando con la edad, y la edad misma es un elemento decisivo de esa configuración. Pero lo interesante es que la experiencia consiste en poseer esa configuración *proyectivamente,* hacia el futuro. Nos poseemos personalmente gracias a que *no* nos poseemos nunca de un modo total, sino que estamos viniendo desde la irrealidad del futuro que se anuncia en la realidad de nuestro presente. Y esto hace que ni siquiera lo que es *ya* —el presente—, ni aun lo que ha sido —el pasado— sea propiamente *dado;* en rigor, nada humano es mero «dato» —y el haberlo olvidado ha sido un error decisivo de las ciencias de lo humano, que por un momento pareció superarse y en el que se está recayendo—. Piénsese en la idea del *happy end* y, por otra parte, en la convicción griega de que nadie es feliz hasta el final, de que no tiene sentido decir que nadie que es feliz hasta que ha muerto; porque no se sabe lo que le va a pasar. La mentalidad moderna propendería a pensar que alguien *es* feliz, cualquiera que sea lo que el futuro le reserve; pero el griego pensaba agudamente que dentro de la configuración total de la vida, ello es problemático. Lo que es depende de lo que será; es decir, ni siquiera el pasado puede darse por dado y hecho. «Ni está el mañana —ni el ayer— escrito» —decía perspicazmente Antonio Machado. Y siempre me ha parecido expresión de la más profunda sabiduría la oración de la Misa: «Líbranos, Señor, de todos los males, pasados, presentes y futuros.» Frente a lo que el racionalismo podría pensar, tiene el más hondo y riguroso sentido pedir a Dios que nos libre de los males pretéritos.

Pero puede preguntarse si es posible la experiencia de la vida. En un sentido distinto, no puede menos de recordarse la teoría de las Ideas regulativas kantianas,

las «síntesis infinitas» que no pueden ser objeto de experiencia y, precisamente por eso, no permiten un conocimiento metafísico dentro del ámbito de la razón especulativa, aunque reaparezcan como postulados dentro del de la razón práctica, con evidencia incondicionada para el sujeto (idea que, dicho sea de paso, habría que repensar a fondo fuera de los supuestos idealistas del kantismo). ¿No estoy *dentro de la vida?* Y si es así, ¿cómo puedo tener experiencia de ella? La distinción —cuyo sentido no resultará plenamente claro hasta más adelante— entre *la* vida y *mi* vida permite superar esta dificultad. Estoy dentro de *mi* vida como realidad radical, pero *en* ella encuentro *otras,* respecto de las cuales estoy «fuera». La experiencia de *la* vida no es experiencia de *mi* vida. La experiencia de la vida se adquiere en la soledad, retirándose a ella desde la convivencia, y ello es posible gracias a la comunicabilidad de las circunstancias, que se manifiesta sobre todo en las formas del amor y la amistad. En rigor, es *mi vida* la que tiene experiencia de *la vida.*

En esta perspectiva es donde aparece en rigor la experiencia de la realidad personal o, con otras palabras, la mismidad del prójimo: tenemos experiencia del prójimo *mismo,* no de sus cualidades, pertenencias o atributos. Y entonces descubrimos, al hacer esta experiencia real y directa, sin sustituir la realidad personal por sus esquemas, que la vida tiene muchos lados o caras, que es *mehrseitig* —según la expresión de Dilthey—, *many-sided,* y al mismo tiempo un carácter sistemático, de tal suerte que cualquier contacto del prójimo mismo, del prójimo en su mismidad, complica su persona entera, aunque esta, en su integridad, sea siempre inaccesible; quiero decir que esa integridad está actuando en cualquier «punto» de su mismidad. ¿Cómo? Diremos —tomando con igual rigor las dos palabras— que *está*

latente. Al tropezar con la mismidad de la persona, en la cual late su integridad sistemática, sentimos un regusto de eternidad y a la vez un desengaño —entendido, no psicológica, sino metafísicamente—: es la imposibilidad de la posesión, la recaída en el tiempo, en el futuro, en el proyecto sin el cual no *es* ni siquiera lo que es presente.

Ahora entendemos mejor el final del capítulo anterior, la culminación del problema de la persona en las dos interrogantes inseparables y cuyas respuestas recíprocamente se excluyen: ¿Quién soy yo? ¿Qué será de mí? La articulación del 'yo' como proyecto con su trayectoria efectiva es siempre problemática. Cuanto más 'yo mismo' soy, soy más vulnerable, estoy más abierto a 'lo que venga', estoy menos 'hecho', soy menos 'cosa' y sé menos *qué* va a ser de *mí.* En la medida en que lo sé, soy menos yo. Por eso, la excesiva experiencia de cosas suele destruir o no dejar nacer la experiencia de la vida.

El problema fundamental que se plantea cuando se toma en serio la experiencia de la *realidad* es el de la *conexión.* Ya hemos visto que la percepción no la da, y por eso no permite «vivir» (en el sentido de una vida humana, de una vida que no sea meramente biológica). Solo la *razón,* aprehensión de la realidad en su conexión (según la vieja definición que propuse en la *Introducción a la Filosofía),* hace posible la vida humana. Pero las interpretaciones usuales de la razón, dominantes en tan gran porción de la historia de la filosofía, destruyen la experiencia de la vida y con ella la posesión de la realidad personal; el racionalismo está seguro y cree saber de antemano cómo son las cosas: racionales; el irracionalismo también está seguro de que son irracionales (el irracionalismo, como veremos en su lugar, tiene además otro inconveniente: es imposible).

La experiencia de la vida, homólogo no-teórico de la razón vital, alvéolo dentro del cual esta funciona, *subsuelo de la filosofía* —permítanseme estas anticipaciones, ya inteligibles, de tesis cuyo sentido pleno no podrá aparecer hasta más adelante, en virtud del sistematismo de la filosofía— hace posible el planteamiento efectivo del problema. Solo ahora podemos preguntarnos de frente por la vida humana.

VII

LA REALIDAD DE LA VIDA HUMANA

Al hablar de la vida humana, ¿introducimos un nuevo tema en nuestro estudio? La situación es paradójica: nos encontramos con que la hemos estado usando a lo largo de todas las anteriores investigaciones, nos ha ido sirviendo para entenderlo todo. No la «idea» de la vida humana, sino ella misma en su realidad; es ella la que nos ha ido permitiendo comprender todo lo que hemos entendido hasta ahora. ¿No significa esto una anomalía metódica, tal vez un círculo vicioso? ¿No deberíamos haber planteado desde el principio la cuestión de la vida humana? Pienso que no: esta aparente anomalía no hace sino reflejar la extraña y elusiva condición de la vida como realidad; estamos *en* la vida, nos encontramos desde luego en ella, dentro de su ámbito o área, y solo *tarde* —en un esencial «tarde»— podemos descubrirla. Y si no se hace así, si se parte desde luego de una «idea de la vida», la realidad de esta se pierde.

Con otras palabras, al usar la expresión «vida humana» hay que guardarse de deslizar en ella apresuradamente una teoría. En un contexto científico o filosófico —especialmente en lenguas que no son el español— se propende a darle un significado bastante inseguro, con injustificadas resonancias biológicas. En un contexto español, fácilmente se advierte, por la influencia de

una poderosa tradición reciente, que eso no basta; pero entonces se cae en la tentación de pensar que se trata, sin más, de «la filosofía de Ortega», quizá sin una idea demasiado clara de en qué consiste esa filosofía. Ambas posiciones son, por lo menos, inadecuadas e insuficientes.

Doy por lo pronto a la expresión «vida humana» la significación que realmente tiene en el lenguaje cuando la usamos con espontaneidad, sin reservas y sin una intención científica. Esto es precisamente lo que hacía Ortega, y en ese sentido es lícita la referencia a su pensamiento: designo con ese nombre *lo mismo* —es decir, la misma realidad— que él nombraba con esa palabra; pero esto no implica que el contenido de lo que voy a decir sea «la misma filosofía». Más bien lo excluye. Primero, porque cuando se *parte* de una filosofía, necesariamente se va a otras cosas —mientras que cuando se intenta «evitarla», probablemente se reincide en ella—; segundo, porque al repensar una doctrina desde otro nivel, en otra perspectiva y frente a otros problemas planteados, es forzoso explorar otras zonas o aspectos de esa realidad; y tercero, porque los conceptos son aquí usados no para quedarse en ellos, sino como un aparato óptico para mirar la realidad, y es esta la que decide; y como la realidad me incluye a mí que la estoy mirando, a mí para quien es real, tiene por fuerza que ser *otra*, ya que me muestra, quiera o no, un escorzo distinto.

Precisamente voy a acometer como tema principal el análisis y reconocimiento de un estrato de la realidad que es la vida humana que no ha sido objeto de estudio en la obra de Ortega, sobre el cual llamé por primera vez la atención hace más de veinte años y que todavía no ha sido explorado adecuadamente. En este sentido, estas investigaciones —como en general toda mi labor— quisieran sumarse a Ortega: ni olvidarlo,

ni restarse de él, ni partir de cero —para lo cual sería preciso, claro es, anularlo previamente, lo cual no es ni fácil, ni interesante, ni fecundo.

En los últimos decenios se ha hablado mucho en la filosofía occidental de la vida humana y otras cosas «afines»; pero ahí está precisamente el problema. Cuando se produce demasiada confusión —por lo pronto terminológica—, para zanjar la cuestión, «para entenderse», se dice que se habla del *hombre*. Pero este intento de aclaración se vuelve contra el que lo pone en práctica, porque ese nuevo término, a pesar de su apariencia obvia, es también problemático, y se recae en una confusión mayor.

La tradición filosófica de Occidente ha tendido a pensar en el hombre como una «cosa». Hemos visto largamente hasta qué punto es así, cómo en el mismo concepto de persona se ha deslizado insidiosamente una «cosificación» que lo invalidaba. Cuando ha resultado demasiado evidente que esta manera tradicional asimilaba excesivamente el hombre a realidades inertes o vivas, pero siempre del modo de ser de las cosas, se han introducido una vez y otra en filosofía nuevas expresiones: yo, sujeto, conciencia, existencia, *Dasein*, subjetividad, *pour-soi*, etc. Con todas ellas se «apunta» a la realidad de la vida, pero interpretándola desde ciertos supuestos diversos, y por tanto *no significan la misma realidad*, sino a lo sumo diversas dimensiones o aspectos de ella. Incluso con la expresión «vida» puede suceder algo semejante, si en vez de usarla en su función propia, en el sentido que de hecho tiene en el lenguaje cuando hablamos de «nuestra vida», se parte de ella como título de una teoría.

Esto acontece cuando se parte de una noción «vida» dentro de la cual hayan de alojarse las diversas «formas de vida», los modos de ser de los distintos «seres vivos»: corpóreos (plantas, animales, hombres) o incorpóreos

(ángeles, Dios). Se toma entonces cierto carácter abstracto y se hace de él la significación de la palabra «vida», se sustituye a esta por una teoría o interpretación que *podría* ser verdadera, pero siempre sería una teoría. Se suele pensar primariamente en la biología, pero esto hace aún más angosta esa significación, pues la biología, lejos de ser una realidad primaria, es una teoría hecha por los biólogos y consecutiva, naturalmente, a la vida de estos. Cuando hablamos de una noción genérica de vida, perdemos toda intuición y todo sentido directamente controlable. Hay que proceder al revés: la única vida que me es directamente accesible, que me es inmediatamente patente, es la mía; partiendo de ella, quitando y poniendo, podré quizá llegar a entender de alguna manera qué quiere decir «vida» cuando hablamos de la vegetal, la animal, la angélica o la divina.

No se trata del hombre —ya veremos qué quiere decir con rigor «el hombre»—, ni del «yo», la «subjetividad», etc. El hombre es una realidad que yo encuentro *en mi vida* (incluso el hombre que soy yo); *yo* soy quien se encuentra en la vida; mi subjetividad es simplemente un carácter de esta. El sentido primario de la vida no es biológico, sino —como Ortega enseñó siempre— biográfico; pero la vida tampoco es «biografía» o «trayectoria biográfica»; al hablar de «vida biográfica» hay que precaverse de un fácil y frecuente sofisma: olvidar —nada menos— «vida», y sustituirla subrepticiamente por «trayectoria», que es solo una determinación o ingrediente de esa vida. Se trata de *vida* biográfica, es decir, de una *realidad* que incluye entre sus caracteres el ser biográfica, esto es, acontecer de tal forma que se puede contar o narrar. Hasta tal punto es imposible identificar la vida con su trayectoria, que le pertenecen esencialmente *varias:* no solo la trayectoria efectiva, sino todas aquellas que han sido en cada instante posibles, cuyo complejísimo entrelazamiento constituye la

realidad verdadera de cada vida. Confundir la vida con su trayectoria es, no ya tomar como si fuese la vida una dimensión suya, sino un mero fragmento de esa dimensión, que ni siquiera tiene sentido aparte de los demás, de todas las otras trayectorias que no han llegado a ser «reales», a transcurrir efectivamente. Toda consideración que parte de teorías —y no digamos si se trata de teorías científicas— carece de radicalidad y pasa por alto la *realidad* que llamamos «vida».

* * *

El sentido primario de la expresión «vida» aparece cuanto cada uno de nosotros habla de la suya, es decir, cuando se trata de *mi* vida. Esta, y solo esta, es la que Ortega llamó *realidad radical,* en el sentido de que es raíz de todas las demás, las cuales han de constituirse y aparecer en su ámbito o área. Mi vida es lo que yo hago y lo que me pasa; yo con las cosas, haciendo algo con ellas, *viviendo.* Mi vida es un gerundio. Toda realidad en cuanto realidad —en cuanto hallada por mí de cualquier modo que sea— radica en mi vida, está radicada en ella. En ese sentido, mi vida envuelve toda realidad, pero no en la forma de que esta sea contenido o elemento suyo, sino en la forma concreta de la radicación, que no excluye ni siquiera que esa realidad radicada en mi vida la trascienda. El análisis de mi vida es la metafísica en cuanto ha de aparecer en él lo que podríamos llamar el «lugar» o modo de radicación de toda realidad en cuanto tal.

Pero esto quiere decir que mi vida no es nada «subjetivo» —por eso no se puede confundir mi vida como realidad radical con lo que se llama «vida psíquica», ni la metafísica con ninguna forma de psicología—. Mi vida acontece fuera de mí; si se prefiere, es un dentro que se hace un fuera. Por esto es acontecimiento o dra-

ma. La circunstancia —cuyo análisis minucioso ha sido hecho en otras ocasiones por Ortega y por mí— no es un conjunto de cosas, sino un escenario o mundo en que ese drama acontece, el «yo» no es cosa alguna, sino proyecto o programa, y esa circunstancia lo es porque es *mía*. *Yo*, como plena realidad, ejecutivamente, lejos de reducirme a ninguna subjetividad, co-implico o «complico» toda otra realidad que encuentro en cualquier forma, y consisto en ejercer una presión anticipadora y futuriza sobre esa circunstancia. Esto es lo que podemos llamar la condición *vectorial* del yo concreto.

Mi vida es —para recoger la fórmula usada en mi *Idea de la Metafísica*— la organización real de la realidad, a diferencia de cualquier otra organización interpretativa o teórica. En forma infinitiva —vivir—, como gerundio —viviendo—, más rigurosamente en forma personal —yo vivo—, la vida se descubre como acontecimiento y, con mayor precisión, *quehacer*, denominación que envuelve cuatro notas esenciales: personalidad, dinamismo, forzosidad, circunstancialidad; es decir, lo que yo tengo que hacer aquí y ahora. Pero esta vida no está dada, ni siquiera como posibilidad, sino que ha de ser imaginada, anticipada e inventada por mí en cada instante. Es lo que corresponde al carácter *viniente* que antes descubrimos como condición de la persona.

Ahora empezamos a comprender el sentido —y la relativa justificación— de lo que hemos encontrado tantas veces, la tendencia cosificante del pensamiento humano. Nosotros encontramos primariamente esas realidades que aparecen y se constituyen en nuestra vida, las realidades *radicadas;* a ellas aplicamos por lo pronto el nombre de realidad. Nuestra vida, en principio, no es objeto de nuestra atención; no se nos manifiesta; no es entendida, sino solo co-entendida, en cuanto es ella la que nos hace entender cualquier realidad. Es a un tiempo la envolvente de todas ellas y el medio diáfano a través del cual las

vemos. Solo muy tardíamente —en la historia y en la biografía personal de cada cual— se manifiesta y hace presente la vida misma. Por esto, la significación milenaria de la palabra «realidad» —a lo largo de todas las diferencias que cruzan la historia entera del pensamiento— ha estado restringida a las realidades *radicadas*, únicas que han sido objeto de consideración. Esta es la razón de que incluso en los momentos de la historia en que más enérgicos esfuerzos se han hecho para escapar al modo de ser de las cosas, se haya recaído pronto en él. Piénsese en la innovación del pensamiento cristiano, como forma de pensamiento rigurosamente personal, anegada desde bien temprano por el peso del modo helénico de entender lo real; o en la superación del realismo en Descartes, que recae en la noción de *res*, aplicada por igual a la extensa y a la pensante, con lo cual no llega a hacer una nueva metafísica; o en la idea de conciencia, que desvirtúa el hallazgo más profundo de la fenomenología; en todos los intentos de sustantivar la realidad, reduciéndola al viejo modelo de las cosas radicadas.

Al pensar en la realidad *radical*, que no es ni puede ser cosa —las cosas todas se encuentran *en* ella, radican en ella, son cosas *de* la vida—, no nos enfrentamos con una realidad más, sino con otro sentido de la palabra realidad. Literalmente, esta realidad es irreductible a toda otra, y por tanto a la realidad en el sentido de las cosas. La dificultad de aprehensión de la vida humana reside precisamente en esto: en que obliga a usar nuevos conceptos, incluso a dar un nuevo sentido al verbo entender.

La esterilidad —al menos relativa— de buena parte de lo que parecía más promisor en el pensamiento actual se debe, si no me engaño, a que se ha palpado de un modo o de otro esta realidad que llamamos «vida humana», pero no se la ha reconocido en su peculiaridad; se ha intentado pensarla con sistemas de concep-

tos y estructuras buenos para pensar «cosas» —digamos, realidades radicadas—, y con ello se la ha reducido a la condición de una más. No sería difícil mostrar cómo en el pensamiento contemporáneo ha sido ahogada una vez y otra la intuición de la realidad que es mi vida al intentar aprehenderla con categorías de las cuales forzosamente se escapa. Se advierte una singular «fatiga» al intentar trascender de lo radicado hacia lo radical, que ha hecho abandonar pronto lo apenas entrevisto. No sería inverosímil que la humanidad dejara escapar, Dios sabe por cuánto tiempo, el esencial descubrimiento de un nuevo sentido de la realidad, como el pescador indolente o agotado deja sumergirse de nuevo en el mar el enorme pez que un momento ha tenido apresado.

VIII

INTERPRETACIÓN, TEORÍA, RAZÓN

La expresión orteguiana «realidad radical» envuelve dos momentos significativos: realidad *allende* (o aquende) toda teoría; realidad en que tienen su *raíz* todas las demás (realidades radicadas); estos dos momentos son inseparables. Realidad es aquello que encuentro, tal como lo encuentro; la realidad radical es el «ámbito» o «dónde» en que encuentro toda realidad; y es, a la vez, lo que queda cuando elimino toda interpretación: las cossa y yo, yo con las cosas, yo haciendo algo con las cosas, viviendo; en suma, *mi vida.* Toda realidad se me aparece *en mi vida;* esta es, pues, el ámbito o área en que aparece toda realidad *en cuanto realidad* (es decir, en cuanto la encuentro), sea ella como quiera, incluso absoluta, creadora o, lo que es más grave, imposible.

Basta con esto para ver que la *antropología* es cosa bien distinta del estudio metafísico de mi vida. Mi vida no es el hombre, ni el yo, ni la conciencia, ni la existencia, ni la subjetividad, ni cosa alguna; es el área donde todas esas cosas pueden aparecer, y ellas son ingredientes de mi vida o interpretaciones parciales de ella (literalmente, realidades radicadas). Mi vida comprende, *conmigo,* las cosas que me rodean, mi circunstancia o mundo, incluido su horizonte, el trasmundo latente, sus últimos planos o ultimidades. Querer reducir esta reali-

dad radical a una «cosa» cualquiera, a un «animal», por muy particular que sea, al «modo de ser» de cierto ente, a una «cualidad» de cualquier tipo, es hablar de otra cosa.

La objeción capital que a esto podría hacerse —y que tuve que hacer yo hace quince años— es la siguiente: si «vida» es «yo y mi circunstancia» y entra en ella *toda* realidad que pueda hallar de cualquier modo, ¿no se la identifica con el *todo de la realidad,* con la suma de todo lo real? ¿Por qué llamarla «vida»? ¿Qué se añade con esto a este «yo y no-yo», si todo lo real o es yo o no lo es?

Hay que advertir que la distinción entre realidad *radical* y *radicada* es operante, afecta a la realidad. Hay que evitar dos equívocos en que frecuentemente se cae: *a)* no se trata de la realidad como *suma* o conjunto; *b)* radicalidad no es *elementalidad* o simplicidad, por ejemplo el supuesto funcionamiento de un organismo humano entre las nudas cosas físicas. La «destrucción» de lo que realmente encontramos es también una construcción. Adán es, filosóficamente, una teoría, y de las más aventuradas. En mi vida se incluye de algún modo toda realidad, en el sentido concreto de que ninguna queda excluida. Por eso hablo de realidad *en cuanto tal* (en cuanto me encuentro con ella). Yo soy ingrediente de toda realidad *qua realitas*, constitutivamente, aunque no sea en modo alguno *parte* de eso que es real.

Ahora bien, ese encuentro mío con y en la realidad no es inerte, ni teórico, ni intencional: me encuentro *viviendo.* Encuentro la realidad como *escenario* de mi vida o *mundo.* Cualquier porción, aspecto o interpretación de la realidad presupone mi vida, el área en que se da. Toda filosofía que empieza con cualquier otra cosa empieza «tarde», no es radical. Frente a toda teoría —ente, ser, universo, «todo de la realidad», etc.—, *mi vida es la organización real de la realidad.* El sentido

de la realidad pende de su hallazgo originario, viviendo; no es ser, ni estar, sino *vivir,* en forma personal: *yo vivo.*

Pero —se dirá— ¿no es esto también una teoría? La vida humana, ¿no es una teoría como las demás? Hasta ahora no he hablado de *la vida humana,* sino de algo bien distinto: *mi vida.* ¿Será posible seguir haciéndolo? Ante todo, hay que hacer constar una cosa: la vida humana, lejos de ser la realidad radical, es una *teoría;* pero hay que agregar inmediatamente que no es una teoría *como las demás.*

* * *

Parte muy considerable de mi *Introducción a la Filosofía* está dedicada al estudio de las interpretaciones, a su distinción de las «cosas», al establecimiento de la indisoluble conexión entre unas y otras. Lo que yo primariamente encuentro, lo que tomo por lo pronto como realidad, son interpretaciones, que recibo de mi contorno humano, que son sociales y a la vez «antiguas»: las encuentro «ya», como algo que recubre la realidad y parece ser la realidad misma; por eso usé insistentemente la imagen de la *pátina* interpretativa. La historia, desde este punto de vista, aparece como el *órganon* de la remoción de las interpretaciones, del regreso de ellas a la realidad que les subyace. No se trata de «destruir» las interpretaciones, sino de reconocerlas como tales, de verlas nacer y originarse, y distinguirlas de la realidad de la cual son interpretaciones. Pero hay que añadir algo importante: lo que llamo percepción está condicionado por las interpretaciones; nunca hay un mero funcionamiento del aparato perceptivo humano, sino que este opera a lo largo de un sistema de interpretaciones —una consideración que no estará de más tener presente si se quiere entender el problema del arte «abstracto» o

«figurativo»—; hay, diríamos, un *a priori* perceptivo, sobre el cual habrá que volver más adelante.

Ahora bien, esta inseparabilidad entre realidad e interpretación o teoría pone en peligro la radicalidad de la vida. Cuando digo que «la vida humana» es una teoría, pero no como las demás, ¿qué quiero decir? La realidad sin más es *mi vida* —la de cada cual—. *Esta,* lo cual significa individualidad, singularidad, absoluta posición irreductible; «vida humana» es, en cambio, una interpretación a la cual *tengo* que llegar.

La razón es que mi vida acontece en forma de *convivencia;* es la forma concreta que presenta, en una de sus dimensiones, su circunstancialidad; *en mi vida* encuentro *otras vidas.* Me descubro como un *yo,* no primariamente, sino frente a un *tú* (secundariamente un él o una ella); y este es el primer sentido de la expresión «*mi* vida». Pero lo que aquí me interesa más es el carácter *disyuntivo (mi* vida o la *tuya* o la *suya,* ésta *o* ésta *o* ésta), que lleva a una nueva noción: «*la* vida». No digamos todavía «la vida en general», porque no se trata aún de un universal, especie o género. *Mi* vida, la realidad radical, me aparece como *esta* vida concreta, *disyunción* circunstancial de *la* vida, que es la vida *de cada cual.* Si se quiere hablar de universales, habrá que decir que es un planteamiento nuevo de este problema, que en modo alguno se reduce al tradicional (individuos y géneros o especies). La convivencia es *intrínseca* a mi vida, ya que el mundo humano es *social,* compuesto de interpretaciones, y en *mi* vida se da *ya* una referencia a *otras* vidas, y por tanto a *la vida* en general. Pero adviértase que esta no tiene ningún sentido primario, y que es absolutamente impensable sin la intuición de *mi* vida.

Ahora podemos entender que *la vida humana* es una teoría, pero no como las demás, porque es necesaria para la *realidad* de mi vida; es lo que suelo llamar *teo-*

ría intrínseca. Mi vida no es posible sin aprehensión de sí misma, sin proyección imaginativa, sin transparencia como *tal* vida, es decir, como vida *humana.* La razón es que la vida —según la viejísima tesis orteguiana— no está hecha; no solo no está realizada, sino que no está dada ni siquiera como posibilidad que simplemente hay que realizar. La fórmula más sencilla y exacta sería esta: *yo tengo que hacer mi vida con las cosas.* Es decir: a) la vida *no* está hecha; b) *tengo* que hacerla; c) no puedo hacerla *solo,* sino con algo que me trasciende: las cosas; d) antes que hacer algo tengo que poseer *ya* en cierto modo esa realidad (apriorismo de la vida humana); e) esta es *proyecto* o futurición; f) hay que imaginarla previamente o *previvirla.*

Pero esto requiere multiplicidad de elementos para combinar los proyectos; y no solo elementos presentes, sino ausente o latentes, sobre todo futuros; por consiguiente, tanto como en la «realidad», me muevo en la posibilidad. Ahora entendemos con mayor rigor por qué no basta ni es condición suficiente para la vida humana la percepción, que solo aprehende un objeto presente, y no permite saber a qué atenerse. La percepción real humana excede de lo perceptivo por muchos lados. Y por lo mismo, no basta la descripción, que solo da notas o datos inconexos, insuficientes para permitir la decisión.

Yo necesito la aprehensión del contorno —y de mí mismo— como realidad, es decir, en *su* conexión, en su efectiva organización; y esto quiere decir incluyendo sus virtualidades, que jamás se ofrecen a la percepción, sino solo a la interpretación. Con otras palabras, es necesaria la *consistencia,* en los dos sentidos que tiene esta voz: a) «consistir en» (ser, esencia, etc.); b) «ser consistente» *(consistency,* coherencia, conexión). La aprehensión de la realidad no es mera intelección, porque esta es puntual o puntiforme, y con ella no hay vida humana posible; esta supone un *contexto* dentro del

cual adquieren sentido *real* las notas mentadas, como «notas de» una cosa. La intelección tiene que ser *comprensión,* aprehensión en conexión. Un inveterado apriorismo fundado en una idea previa de lo que es la realidad —identificada con las cosas— ha hecho que no se vean las realidades que no se ajustan a ese esquema, o que se intente reducirlas a aquellos de sus ingredientes que toleran ser incluidos en él. Esto ha hecho que las «enumeraciones» de realidades suelan ser deficientes, que muchas realidades, aun de las más efectivas, no hayan conseguido ser reconocidas en la filosofía o hayan sido constantemente suplantadas. La idea escolástica del *ens rationis* fue un instrumento eficaz para esa desventurada operación, en virtud de la cual se negaba realidad a las tinieblas, por ejemplo —y no son floja realidad—. No se ha advertido que hay realidades que consisten primariamente en posibilidades (o imposibilidades). Por eso quedará como un hito en la historia de la filosofía el análisis de la realidad del bosque en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega (1914), que he estudiado minuciosamente en mi comentario a ese libro y más aún en mi capítulo «Teoría de la realidad» de *Ortega. Circunstancia y vocación.* Hay un «mundo patente» y un «trasmundo constituido por estructuras de impresiones»; ambos componen el mundo real. Análogamente, además del pasivo ver hay el ver activo que *interpreta viendo y ve interpretando.* Así se ve que la estructura es una cosa de segundo grado (estructura = elementos + orden). Y la Naturaleza es la máxima estructura, en rigor, la *única* realidad material; en cada objeto encontramos reflejos y conexiones de las cosas circundantes («el reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra»), lo cual culmina en el fenómeno del *sentido* como ingrediente de la realidad en cuanto tal («el 'sentido' de una cosa es la forma suprema de su

coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad»).

Yo no puedo *vivir* más que proyectando un proyecto o pretensión sobre la realidad que encuentro; así, las facilidades o dificultades que integran mi circunstancia se convierten en posibilidades, entre cuyo repertorio tengo que elegir. Si solo tuviese percepción, solo tendría cosas, y no posibilidades; aunque tuviese descripción o inteligencia, solo tendría elementos inconexos, y no podría elegir y decidir. Necesito saber a qué atenerme respecto a la situación *total*, presente y latente, real e irreal, aprehenderla en *su* conexión. Y esto es *razón* o teoría, no la vieja razón abstracta predescriptiva, sino la impuesta por la percepción, la descripción y la necesidad de elegir. Todo lo demás —percepción sensible, intelección, etcétera— son abstracciones de la razón, por tanto secundarias y derivadas respecto de esta.

Razón es —repetiré mi fórmula de la *Introducción a la Filosofía*— la aprehensión de la realidad en su conexión. No bastan las notas sueltas, ni ligadas por adición, ni siquiera por la *Fundierung* husserliana. Se trata de la aprehensión de la realidad en *su* conexión, no en ninguna que yo le imponga. Paralelamente, todas las denominaciones e interpretaciones tradicionales —«lo real», «el mundo», «las cosas», «el universo», «el todo de la realidad», «la omnitud del ente», «la conciencia»— son abstracciones de la unidad real en que se constituyen. La conexión efectiva de la realidad es el sistema de la vida misma. La realidad en su forma concreta es mi vida. En el «yo vivo» se dan la *concreción* y la *conexión* de la realidad. *Vivir* es aprehender la realidad en *su* efectiva conexión. *La vida es la forma concreta de la razón.* Y, por otra parte, para vivir necesito saber a qué atenerme, aprehender la realidad en su conexión = razonar, pensar: la vida solo es *posible* mediante la razón.

Esto es lo que se llama en español desde hace medio siglo *razón vital.*

Como la filosofía no tiene otro método que el de Jericó y consiste en dar vueltas sucesivas a las cosas, aproximándose espiralmente a ellas desde perspectivas que las van ciñendo cada vez más, resulta que en ella la repetición es siempre distinta. Heráclito decía que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río; el filósofo no puede decir dos veces «lo mismo», si su pensamiento no se ha detenido —y eso, detenerse, es lo que la filosofía no *puede* hacer, si la razón es vital, si consiste es la propia realidad biográfica concreta del filósofo—. La realidad radical, *mi vida,* no es posible sin aprehensión de sí misma, sin proyección de sí misma, sin esa mínima «teoría intrínseca» que es «*la* vida», *tal vida,* es decir, vida *humana.* Vida no es posible sin razón, y la función de esta solo se ejecuta viviendo.

Nos encontramos remitidos a esta situación que no admite escape: la única vida real es individual, la *mía* (de cada cual), singular, temporal, circunstancial, y su enunciado es *contarla;* pero no puedo entender, narrar, contar *mi* vida más que desde la estructura de *la* vida, que no tiene realidad. Esta estructura se obtiene por análisis de *mi* vida, y consiste en el repertorio de sus *requisitos* necesarios, de sus condiciones *sine quibus non.* De este carácter necesario viene la universalidad de esta interpretación «vida»: contiene las condiciones sin las cuales *no hay vida,* y que por tanto han de darse en *cada* vida. Por esto la noción «vida humana» puede convertirse en «vida humana en general». Pero hay que hacer constar que ese análisis de mi vida que lleva a *la* vida humana no es ejecutado primariamente por el hombre individual: mi vida y sus contenidos son interpretados *ya* por el contorno social, y a cierto nivel. La realidad *tal como la encuentro* —la verdadera realidad— está ya interpretada y responde a una idea de la

vida *humana*. La vida es *intrínsecamente* histórica y social, y el «adanismo», lejos de ser un mayor rigor, es un error abstracto.

Pero a todo esto hemos perdido el *hombre*. ¿Dónde está? ¿No tiene nada que hacer en una teoría de la vida humana? ¿Hasta tal punto es cosa distinta? Tenemos que verlo aparecer, y con él llegaremos a nuestro tema más propio; si no me equivoco, lo encontraremos en forma distinta de la habitual, hallando su *lugar teórico* —siempre tan problemático— en una teoría que hace ya bastantes años me permití bautizar como *estructura empírica de la vida humana*.

IX

APARICIÓN DEL HOMBRE

Mientras *la vida humana* ha tardado milenios en convertirse en tema para la filosofía, es decir, mientras, siendo la realidad radical, ha resultado extrañamente elusiva al pensamiento, *el hombre* ha afirmado enérgicamente su presencia ante la mente y ha sido tema constante de todas las teorías, asunto de toda actividad y, con frecuencia, problema absorbente y obsesivo. Las razones de esto son muchas. La primera, que la invalidez del niño durante mucho tiempo impone la presencia de otros hombres, ineludiblemente, en los primeros años, y los encadenamientos de esta condición la hacen permanente. El hombre no puede «olvidar» al hombre, porque es el principal elemento de su circunstancia. Por otra parte, este relieve del hombre viene acentuado por la poca importancia que desde el origen de la especie hasta un tiempo relativamente próximo ha tenido «lo humano»; quiero decir que hoy encontramos a los hombres entre las cosas, entre innumerables y enormes cosas hechas por ellos pero mucho más impresionantes que ellos, y que no han sido hechas por ninguno en particular; es decir, que aparecen como «resultados», como «precipitados» de acciones ciertamente humanas pero de vaga e insegura atribución y que *preexisten* a cada uno de los hombres. No pensemos en una situación como la

nuestra; imaginemos, por el contrario, un mundo casi vacío, ámbito incierto y con frecuencia hostil, en todo caso indominable, con muy pocos recursos y en él, escasos pero cercanos, ocupando el primer plano de la circunstancia, algunos hombres. De esta situación ha nacido esa interpretación básica, mil veces modificada pero nunca desvanecida, que llamamos «el hombre».

Desde otra perspectiva, el hombre ha convivido con los animales. Cuando decimos esto hoy, entendemos algo bien distinto de lo que ha sido verdad durante milenios. Al hablar de hombres y animales, pensamos en una contraposición, en un abismo ontológico: de un lado, los hombres, de otro los animales. En condiciones primitivas, los hombres eran poca cosa frente al mundo animal —en número, en potencia, en recursos—, y los animales distaban de aparecer unificados como tales. ¿Acaso entraban en la misma categoría la oveja, el pez, la mosca, la golondrina, el tigre? La relación del hombre con cada una de las que nosotros llamaríamos especies era enteramente distinta. En rigor, el mundo animal se ha articulado para cada grupo humano —con enormes diferencias histórico-sociales— en categorías que tienen muy poco que ver con la ciencia que llamamos zoología, con una taxonomía biológica (alguna vez me he ocupado de la función de un término como el español 'bicho').

En todo caso, la presencia de los animales ha sido milenariamente decisiva para el hombre —quiero decir, para la manera de entenderse a sí mismo el hombre—. Frente a ellos, se ha sentido como una «clase» particular, el «género humano» (o «especie humana»), si queremos acercarnos a la tradición helénica. La ἀνθρωπίνη φύσις (*anthropíne phýsis*), la *natura humana* va a ser el precipitado de esta manera de ver. Platón habla también del ἀνθρώπινον ζῷον (*anthrópinon zôon*), el animal humano. Aunque se advierta que ζῷον (*zôon*) quiere decir en general 'viviente', su sentido más frecuente es el de 'animal'.

Pero hay que advertir que es una palabra relativamente reciente, que antes de mediados del siglo v a. de C. no se usaba una palabra genérica para animal, mientras que ἄνθρωπος (*ánthropos*) es palabra mucho más vieja, ya homérica, y se opone, no a *zôon*, sino a θεός (*théos*), dios. Hay, de un lado, los dioses inmortales; del otro los hombres mortales, οἱ βροτοί (*hoi brotoí*); y también, mortales como ellos, los diversos vivientes que un día se llamarán animales. Pero cuando se quiera —tardíamente, por supuesto— definir al hombre, se recurrirá al animal como eso que los lógicos llamarán después «género próximo»: ζῷον λόγον ἔχον, ζῷον πολιτικόν (*zôon lógon ékhon, zôon politikón*), animal que habla (o racional), animal social (o político).

Esto ha hecho que se sienta al hombre como una clase o variedad particular de animal —si se quiere, muy particular—. Frente a esto no ha faltado una conciencia más o menos vaga de irreductibilidad, de lo que he llamado abismo ontológico. Entre esos dos polos se ha movido la especulación sobre el hombre y, lo que es más, la manera de sentirse y entenderse el hombre a sí propio. La superioridad del hombre ha sido quizá siempre evidente, pero parcial, y las varias superioridades de los animales —empezando por el tamaño y siguiendo por la potencia o la longevidad o las armas o las facultades— no eran menos notorias. Imagínese lo que tuvo que ser el enfrentamiento del hombre prehistórico con los grandes saurios o los megaterios. No olvidemos lo que ha significado la «envidia» zoológica del hombre frente a otras especies, y la frecuencia de los cultos animales, sea cualquiera la interpretación que se dé a ellos.

Un paso decisivo hubo de ser la domesticación; fue sin duda la primera forma de «señorío» del hombre sobre algunas especies animales y en algún sentido sobre el animal. (La caza no, porque el hombre es también

cazado, y porque si la caza no es más que caza, termina con la muerte de la pieza, y por tanto excluye toda convivencia, toda relación vital con la especie cazada.)

Hay que tener presente, por lo demás, que la idea de «hombre en general» habrá tardado mucho en surgir en la mente humana. Lo probable es que la noción del «nosotros» haya significado durante milenios más bien «un grupo y sus animales domésticos» (tribu, clan, horda con sus acémilas y rebaños) que «nosotros los hombres». El aislamiento ha sido durante la máxima parte de la historia la condición de los grupos humanos, y habría que determinar —si ello fuera posible— en qué medida y en qué circunstancias el encuentro con un grupo ajeno ha podido integrarse en un «nosotros» relativamente homogéneo. Y no se pierda de vista que, si la condición del hombre, su esencia según los griegos, es el habla —animal que tiene *lógos*—, esta condición está desvirtuada y contrariada por el hecho de la multiplicidad de las lenguas. El hombre es el animal que habla, pero de hecho resulta que solo dentro de un grupo —originariamente muy angosto— pueden los hombres hablar entre sí; es decir, solo dentro de esos límites «se son» hombres. El concepto del «bárbaro» —el hombre balbuciente, que no puede hablar— representa la asunción dentro de la humanidad, en una fase muy avanzada, de la radical extrañeza del que antes quedaba fuera de lo que de hecho funcionaba como hombre.

Finalmente, no se olvide que una gran parte de la humanidad ha creído —o cree todavía— en la transmigración, metempsicosis o encarnaciones sucesivas (estos términos significan, naturalmente, diversas interpretaciones intelectuales de una misma y vaga creencia fundada en la comunidad con el animal, en la última identidad con él). Y toda la ficción animal, por ejemplo la fábula, además del sentido de hacer inteligible la conducta humana viéndola como una «naturaleza» animal,

como una pauta fija y predeterminada, significa la «elevación» del animal al nivel de lo humano, el ascenso de un peldaño hacia una «verosímil» hominización. La universalidad de estos géneros literarios muestra que se trata de una dimensión esencial de la comprensión del hombre desde la animalidad.

A la inversa, en la tradición religiosa judeo-cristiana se subraya con enorme energía la independencia e irreductibilidad del hombre. Desde la creación «especial» del hombre en el Génesis, con fórmula que va más allá del mero *fiat —faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram—*, hasta el concepto de vocación personal, la idea de salvación y, sobre todo, la Encarnación, judaísmo y cristianismo interpretan al hombre como algo que no puede entenderse en términos de animalidad. ¿Cómo? Este es el problema; porque cuando se va a ir más allá de la vivencia religiosa, cuando se va a articular en conceptos y teoría esta visión del hombre, el pensamiento griego inunda todo el campo visual y se va a hablar de alma, ψυχή *(psykhé)*, espíritu, πνεῦμα *(pneûma)* razón, λόγος *(lógos)* lo cual disparará la especulación de Occidente en un sentido bien distinto del que pudo haber tenido, del que penosamente se está descubriendo ahora como una posibilidad.

La cosa es tanto más grave cuanto que la teología cristiana ha estado influida decisivamente durante siglos por el neoplatonismo, con su desdén u hostilidad por la carne y la corporeidad, germen de todas las interpretaciones idealistas de lo humano; mientras que la teología madura de Santo Tomás está condicionada por Aristóteles, de mente biológica, cuyo tratado *De Anima* es uno de sus escritos de física, y que recurrirá a la idea de *ousía* o sustancia para entender la realidad del hombre. Con lo cual el pensamiento de Occidente va a oscilar entre el idealismo que entiende al hombre como *res cogitans* o yo puro y un biologismo que ve al hom-

bre como algo que emerge evolutivamente y sin diferencia radical de la animalidad. ¿Podemos quedarnos en una de estas dos visiones del problema? Y si no es así, ¿bastará con pendular entre una y otra?

* * *

Creo que puede plantearse la cuestión de manera bastante distinta y capaz de dar razón de las dos direcciones —se trata de eso, direcciones con innumerables variantes— que han coexistido en la historia del pensamiento. Si nos situamos en la perspectiva de Descartes o en la de Husserl, no podemos menos de adherir, al menos hasta cierto punto, a su doctrina; concretamente, a lo que uno y otro *ven* —aunque luego podamos justificadamente negarnos a admitir lo que como construcción añaden a esa visión originaria—. Pero desde otra perspectiva, no parece menos evidente que el hombre es un animal, no excesivamente distinto de los que llamamos «animales superiores», difícilmente discernible de ciertos primates, hasta el punto de que frente a un hallazgo de restos fósiles es muchas veces problemático si se trata de homínidos o de hombres, y quizá no tenga sentido en muchos casos plantear la cuestión *si se trata de esos restos*. La paleontología, por lo demás, parece haber probado suficientemente la evolución y sería difícil rechazar la derivación del hombre partiendo de la escala zoológica en su conjunto.

Descartes o Husserl no hablan, ciertamente, del hombre, sino del 'yo'. El zoólogo o el paleontólogo —o el filósofo que toma una perspectiva biologista—, cuando hablan del hombre, se refieren primariamente a su organismo y a su relación con otros organismos; en forma extrema, diríamos a su «cuerpo» —por eso advertí lo que limita la consideración de los restos fósiles, que nun-

ca son restos de *todo* el hombre, ni siquiera de todo el animal—. Quiero decir que en rigor no hablan de *lo mismo,* y en principio pudieran tener todos razón, aunque acaso no la tenga ninguno. Descartes parte del *ego,* es decir, *ego cogito,* y desemboca en el concepto de *res cogitans,* segregada de la *res extensa* y opuesta a ella. Husserl, desde la idea de intencionalidad, tendrá que incluir el objeto intencional y dirá *ego cogito cogitatum,* pero para terminar en la conciencia o *Bewusstsein,* absoluta o «relativa a nada» y sujeta a la reducción o *epokhé,* de manera que la referencia del yo a sus objetos es puramente intencional. Todo esto sería enteramente ajeno a la otra manera de considerar la realidad humana, vista desde el organismo, a partir del cual se derivaría todo, incluso la *cogitatio,* como una exigencia biológica.

El uso lingüístico podría ayudarnos a superar estas dificultades. Cuando se dice 'el hombre' no se piensa propiamente en lo que tiene de 'yo'; esa expresión no se refiere primaria y directamente a *mí* —ni a *ti*—, sino a *él;* la tercera persona se caracteriza porque no es presente, porque no está *aquí* —por eso el pronombre de tercera persona tiene dos o tres géneros, mientras que los de primera y segunda no los tienen, porque no los necesitan, ya que 'yo' y 'tú' estamos presentes cuando nos hablamos, y no hay que especificar si se trata de varones o mujeres—; es decir, la tercera persona no funciona como persona sino en la medida en que puede llegar a ser segunda o primera, y por eso incluye «cosas» —de ahí el tercer género en las lenguas que lo tienen—, que nunca pueden hablar y a las que no se puede hablar, a menos que ficticiamente se las «personalice». En cambio, se dice 'yo soy un hombre', pero al hacer esto no se «parte» del hombre, sino de la posición de ese 'yo', del cual en principio se podrían decir otras cosas más, de

suerte que «hombre» no agota la realidad de ese «yo». es decir, de *mí*.

La consideración del hombre como animal o, si se prefiere, organismo —incluyendo su psiquismo— es siempre «exterior»; la referencia al «yo» nos recluye, por el contrario, en la «subjetividad» —de la cual ha sido tan difícil salir. ¿No será posible trascender de ambas limitaciones?

Cuando hablamos del hombre nos situamos en el punto de vista de las realidades que he llamado, según la terminología de Ortega, *radicadas*. El hombre es una realidad que yo encuentro entre otras, en el ámbito o área de la realidad radical que es *mi vida*. En ella se constituyen todas las realidades efectivas, presuntas, trascendentes y hasta «imposibles» (en este caso encuentro en mi vida esa radicación y la imposibilidad de ningún otro encuentro con ellas). La animalidad del hombre, su continuidad biológica con otras especies, su continuidad física con el resto de la realidad material, todo ello se me impone con suficiente fuerza; la derivación evolutiva del hombre, aunque es una interpretación científica y, por tanto, *no* la realidad, parece ser una interpretación verdadera. Nada se opone a que situemos al hombre en su puesto dentro de la biología y hasta «en el cosmos», para usar la expresión de Max Scheler.

Pero si cambio de perspectiva y hablo desde *mi vida*, ya nada de esto tiene sentido; quiero decir que mi vida no está en el cosmos, sino al revés: el cosmos es algo que yo encuentro *en mi vida*, es una realidad radicada y, más concretamente, una interpretación; y lo mismo podría decirse del organismo y de la biología entera. El hombre está en el cosmos, pero mi vida no se reduce a ese cosmos, sino que lo engloba y envuelve con otras realidades y *conmigo*.

¿Estamos saliendo de la dificultad o en lo más hon-

do de ella? Las dos cosas: por haber llegado al fondo podemos pensar en salir. En la radical realidad que es mi vida *me* encuentro, así como encuentro toda realidad radicada; encuentro al hombre, y puedo decir de mí mismo «yo soy un hombre»; si analizo esto, podría seguir diciendo: «yo soy un animal», «yo soy un organismo», «yo soy una cosa» —siempre que tuviese en cuenta que se trata de interpretaciones que *no agotan la realidad*, que por tanto nunca puedo añadir subrepticiamente «y nada más»—. Descubro entonces que eso que llamo «los hombres» son realidades radicadas que son centros respectivos de otras vidas, respecto de las cuales yo soy solo un ingrediente de sus circunstancias; y esto es verdad para mi (propia) vida, que me aparece así frente a las demás. Con otras palabras, al encontrarme desde la perspectiva de mi vida, me encuentro *como hombre* —«yo soy un hombre». En esa forma concreta se presenta esa realidad radical que es *mi vida*.

No hay inconveniente alguno en considerar ahora al hombre como un animal, incluso, si se quiere, psicofísicamente indiscernible en alguna de sus formas de algunas otras formas de animalidad. No hay inconveniente, con tal que se advierta que ese animal tiene una vida «humana»; que en él acontece la localización —si se permite una palabra simplificadora— de *mi vida* —la de cada cual—. Según esta manera de ver las cosas, el hombre sería *el animal que tiene una vida humana.* La peculiaridad del hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos, en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido de vida biográfica.

Si ahora volvemos al punto de vista rigurosamente filosófico, es decir, si nos remontamos de todas las interpretaciones, y especialmente las científicas, a la perspectiva de la realidad radical, por tanto a la teoría in-

trínseca una de cuyas formas es lo que llamamos metafísica, si intentamos ver al hombre *desde la vida,* y concretamente desde mi vida, encontramos que esta acontece *como hombre,* en esa forma precisa que llamamos humanidad. El hombre, entonces, no es una cosa, ni un organismo, ni un animal, sino previamente a todo ello algo mucho más hondo: *una estructura de la vida humana.*

X

LA ESTRUCTURA EMPÍRICA

Preguntábamos si el hombre no tiene nada que hacer en una teoría de la vida humana. Lo hemos hallado, y en una perspectiva bastante distinta de las tradicionales. Pero ahora es menester dar un paso más, determinar el «lugar teórico» de esa realidad. Hemos visto que el hombre es, visto desde la realidad radical, en cuanto radicado en ella, una estructura de la vida humana. Ahora hay que preguntarse: ¿cuál?

La vida humana tiene una estructura que descubro por *análisis* de *mi* vida. El resultado de ese análisis es una teoría que por eso llamamos analítica; insisto en que no es una realidad —la realidad es *mi* vida, cada vida—, sino una teoría o interpretación, pero está obtenida desde la realidad; y su contenido son los *requisitos*, las condiciones sin las cuales no es posible mi vida, y por tanto han de encontrarse en cada una. Es una estructura necesaria y *por tanto* universal; es *a priori* respecto de cada vida, pero derivada del análisis de la realidad, en modo alguno una construcción apriorística. Sobre esta teoría he escrito largamente, sobre todo en *Introducción a la Filosofía* y en *Idea de la Metafísica*.

Se pensará probablemente en una doctrina que en su mismo título tiene algunas semejanzas: la *Daseinsanalytik* o, más rigurosamente, *existenziale Analytik des Da-*

seins, de Heidegger. Apuntaré sumariamente algunas semejanzas y diferencias: *a)* ambas teorías corresponden al mismo «estrato» o nivel; *b)* usan la descripción fenomenológica —sin recurrir forzosamente a la reducción o *epokhé*—; *c)* la *Daseinsanalytik* no usa la *razón vital*, desconocida de Heidegger y de toda otra filosofía que las orteguianas; *d) Dasein* —el «existir»— no es «vida humana» (yo y mi circunstancia), sino el modo de ser *(Seinsweise)* de ese ente que somos nosotros; *e)* mientras la *Daseinsanalytik* es «propedéutica» de la metafísica, que estudiará «el sentido del ser en general» *(der Sinn des Seins überhaupt)*, la teoría de la vida humana, que es la realidad radical, es *ya* la metafísica.

Esa estructura necesaria que la teoría analítica descubre, podría por eso llamarse *estructura analítica* de la vida humana. Su máxima condensación sería la tesis de Ortega en 1914: *Yo soy yo y mi circunstancia.* Su explicitación mostraría la doctrina metafísica que he expuesto en otros libros: la circunstancia como escenario o mundo —en mi *Ortega* puede verse a fondo la diferencia entre circunstancia y *Umwelt*—; el «yo» como quién, proyecto, pretensión o programa vital; la circunstancia como repertorio de facilidades o dificultades, que se convierten en posibilidades (o imposibilidades) al proyectar sobre ellas mis proyectos; el carácter a la vez plural y limitado de ese «teclado» de posibilidades; la necesidad de *hacer* algo con las cosas para vivir, de decidir o elegir (pre-ferir), lo cual es posible mediante la justificación en virtud de un «porqué» y un «para qué», lo cual requiere *dar razón* —razón vital—, lo cual muestra la imposibilidad de eso que Sartre ha llamado «elección prelógica», ya que no puedo elegir sin darme razón *(lógon didónai)* de eso que elijo; la encarnación o corporeidad de esa vida humana, y por tanto su sensibilidad; su mundanidad; su temporalidad; su carácter de futurición o anticipación imaginativa del futuro; su con-

dicionamiento por un sistema de interpretaciones básicas recibidas o creencias, sobre las cuales vienen a insertarse esas otras interpretaciones que tengo que hacer y se llaman ideas; su socialidad; el carácter intrínsecamente histórico de esa socialidad, etc.

Estas estructuras analíticas permiten aprehender la realidad singular de *cada* vida, por ejemplo, *contarla*. La narración de la vida singular es posible mediante estructuras universales, que se van llenando de concreción circunstancial en cada caso. Son —la expresión es de Ortega— *leere Stellen*, «lugares vacíos», como una fórmula algebraica que está destinada a «llenarse» o cumplirse adquiriendo valores numéricos. Ni la fórmula es todavía conocimiento, ni este es posible sin ella; de igual manera, la teoría analítica no es todavía conocimiento *real* —solo lo es de una estructura irreal—, pero la realidad concreta solo es aprehensible mediante esa teoría. La decisivo es que esas estructuras son *previas* a cada vida individual, pero son *dadas;* no son de carácter especulativo, sino que son dadas en la realidad efectiva, singular, que es mi vida, de la cual son obtenidas por análisis.

La cuestión es si esto basta. ¿Puede pasarse directamente de la estructura analítica a la realidad singular, circunstancial y concreta? ¿No falta un eslabón entre ambas? Y esto querría decir a la vez una zona o estrato de realidad y un nivel de teoría. Mi sospecha de que esto es así data de mis primeros enfrentamientos serios con la realidad de la vida humana. Ya en la *Introducción a la Filosofía* (1947) tropecé, sin plena claridad, con el problema; en mi estudio sobre *El método histórico de las generaciones* (1949), al encontrarme con una magnitud numérica —los quince años aproximados del período generacional— dentro de una teoría, descubrí expresamente la dificultad; poco tiempo después formulé claramente el tema en mis ensayos «La vida humana y su

estructura empírica» y «La psiquiatría vista desde la filosofía» (reimpresos en *Ensayos de teoría)*, y desde entonces me ha acompañado siempre; en muchas direcciones, aunque siempre con alguna oblicuidad, me he esforzado por intentar elaborar una teoría sin la cual la comprensión de la vida humana —y por tanto de la realidad— me parecía imposible. Sin plantear directamente la cuestión para la vida individual, he dedicado un libro entero —*La estructura social,* 1955— al estudio de ese mismo nivel, de lo que podemos llamar la realidad «homóloga», dentro de la esfera de la sociedad, de la vida colectiva. Quizá es hora de acometer de frente este tema.

* * *

En otras ocasiones he comparado lo que dice un diccionario de tres realidades bien distintas: por ejemplo, «pentágono», «lechuza», «Cervantes». Del pentágono, objeto ideal, da el diccionario una *definición;* de la lechuza, objeto real, cosa en el sentido usual de la palabra, da una *descripción;* de Cervantes, realidad personal, cuenta una *historia.* El diccionario da la «esencia» del pentágono: polígono de cinco lados; dice qué es la lechuza, cómo es, qué hace, cómo se comporta —se entiende, «la» lechuza, «cada» lechuza—; pero al hablar de Cervantes, nos hace una narración, nos cuenta dónde y cuándo nació, adónde viajó, dónde residió, con quién se casó, qué escribió, dónde y cuándo murió.

Ahora bien, ¿cuáles son los supuestos de ese artículo del diccionario? Cuando leemos el nombre propio, «personal», Cervantes, pensamos que es un hombre, y eso nos remite a una realidad determinada: cuanto se diga de Cervantes *supone* la teoría analítica de la vida humana, que está funcionando tácitamente para hacerlo inteligible. Esto es cierto, pero insuficiente; es verdad, pero no toda la verdad. Además de la teoría analítica o

general de la vida humana, para hacer inteligible una biografía concreta se intercala toda otra serie de supuestos; son los que constituyen lo que llamamos «el hombre». El diccionario dice, por ejemplo, que Cervantes se quedó manco en Lepanto; pero ¿qué quiere decir «manco»? «Manco» significa el que ha perdido el uso de un brazo o el brazo mismo. Y entonces decimos: ¡Ah! entonces Cervantes tenía brazos. La teoría analítica de la vida humana, ciertamente, no dice nada de brazos, los cuales no son un ingrediente de la vida humana en general. El diccionario, al decir que se quedó manco, da por supuesto que tenía brazos, luego tiene un supuesto que no es la teoría analítica. También dice que se casó con Catalina de Palacios, luego Cervantes era varón y pudo tener una relación muy precisa con una mujer llamada Catalina; pero ¿encontramos en la teoría analítica la menor referencia a «varón», «mujer», «sexo», «casarse», etc? Tampoco. Y cuando el diccionario añade que Cervantes, en su vejez, escribió el *Persiles,* también va más allá de la teoría general de la vida humana, en la cual nada podría decirse de edades y envejecimiento.

Esto es lo que se ha escapado a la doctrina sobre la vida humana; esta es la zona de realidad que llamo *estructura empírica;* a ella pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos de la vida de Cervantes, sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como *supuesto* de ella.

La filosofía clásica no ha sido *enteramente* ajena a este tema, como sería de esperar, pero sus referencias a él sirven precisamente para mostrar la distancia infranqueable entre su planteamiento y el que aquí se hace. Aristóteles había hecho nervio de su comprensión

de la realidad la distinción entre el ser καθ'αὑτό (*káth' autó, per se,* esencial) y el ser κατὰ συμβεβηκός (*katà symbebekós, per accidens,* accidental). Esta distinción forma parte del famoso τετραχῶς (*tetrakhôs,* de cuatro maneras) en que se concreta numéricamente el vago πολλαχῶς (*pollakhôs,* de muchas maneras) según el cual se dice el ser, con lo cual Aristóteles supera la radical unidad del ente de Parménides y abre el camino a su concepción analógica y con ella a la comprensión del movimiento, el cambio y la naturaleza. Es esencial al hombre, por ejemplo, ser ζῷον, *zôon* (animal) y tener λόγος, *lógos* (palabra, razón); le es accidental ser ateniense, rubio o músico. Aristóteles, sin embargo, descubre perspicazmente que hay algo más; entre lo esencial y lo accidental hay lo que es ἴδιον, *ídion* (*proprium,* propio): el hombre es bípedo, risible, puede encanecer; estas determinaciones no son esenciales, por supuesto, pero tampoco son simplemente accidentales; no constituyen su esencia, τὸ τι ἦν εἶναι (*tò ti ên eînai*), pero a pesar de ello coinciden con los límites de la especie hombre. Todos los hombres y solo los hombres tienen esas «propiedades» (*Tópicos,* I, 4). Porfirio recoge esta misma idea (*Isagoge,* 5), y los escolásticos medievales la reciben de ambos y la incorporan a sus doctrinas.

Apenas formulada esta teoría, se ve cuánto dista de la que aquí estoy exponiendo; el *ídion* se refiere a las *cosas;* son las «propiedades» de una sustancia, ciertas notas restringidas a ella; aquí no se trata de cosas, sino de la vida humana, que, como hemos visto largamente, no es cosa alguna, sino una realidad dramática, que acontece y que es, al mismo tiempo, el área o ámbito en que se dan las cosas. Por otra parte —y esto es igualmente decisivo—, frente al carácter de «nota» que tiene el *proprium,* lo constitutivo de la estructura empírica es, naturalmente, el ser una *estructura.* Finalmente, tam-

poco se trata de «especies» ni «individuos», sino de realidades circunstanciales que existen *disyuntivamente* —*la* vida humana es esta *o* esta *o* esta.

La estructura empírica, pues, no es un *requisito* —o un conjunto de requisitos— de *la* vida humana, *a priori* respecto de cada una de las vidas posibles. Pero pertenece *de hecho* a las vidas humanas en las cuales *empíricamente* la descubro. No solo de hecho, sino además de una manera *estable* —lo cual no significa sin embargo que sea permanente—; y por ser así, también a la estructura empírica le pertenece un cierto apriorismo; pero no respecto a cada una de las vidas *posibles*, sino respecto a las muchas *reales* que encuentro en mi experiencia. La vida humana es *así*, aunque en principio pudiera no serlo. Y ese «así» no tiene un mero carácter fáctico, sino estructural y configurador. Lo cual significa que *la* vida, además de tener la estructura analítica y universal constituida por sus requisitos necesarios, *sine quibus non*, ha de estar empíricamente estructurada, con una u otra estructura empírica. Pero esto quiere decir que la estructura empírica, tomada globalmente, es *un* ingrediente o requisito de la estructura analítica de la vida humana.

Vista desde esta perspectiva, la estructura empírica aparece como el campo de *posible variación humana en la historia*. La estructura analítica y necesaria se articula de hecho en formas estables y duraderas, pero en principio variables, en las cuales se realiza. Y esta estructura empírica a su vez adquiere la última realidad circunstancial y singular, absolutamente concreta, de *cada* vida, la cual *acontece* dramáticamente, respecto a la cual la forma posible y adecuada de «enunciado» es *contarla*.

Todas las determinaciones abstractas de la estructura analítica, todos los requisitos de esa realidad que

llamamos vida humana, adquieren en cada caso una primera concreción, todavía no singular, pero sí empírica, y siempre en forma estructural. Veámoslo en algunos ejemplos, cuya explicitación será el contenido de esta investigación.

La *circunstancialidad* es esencial a la vida humana, la cual incluye el *mundo* como tal. Cada uno de nosotros tiene su propia circunstancia intransferible y única; pero de hecho vivimos en *este* mundo tal como es, a diferencia de otros muchos mundos posibles. (Cuando escribo estas palabras acaban de poner dos hombres sus pies en la Luna, con lo cual por primera vez en la historia ha cambiado el sentido primario de la palabra «mundo», hasta ahora identificado con la Tierra. Ha sido por primera vez «aquí», real y no imaginativamente, lo que siempre había sido el más radical «allí», el allí absoluto de la inaccesibilidad. Esto significa un cambio de estructura empírica, en una dimensión determinada, de un orden de magnitud superior a cuantos habían acontecido hasta ahora.)

Esa circunstancialidad humana es *corpórea* o, si se prefiere, la vida humana está encarnada; cada uno de nosotros tiene su propio cuerpo, con el cual hace su vida; ahora bien, todos nosotros tenemos un cuerpo «humano», y esa es nuestra estructura corpórea; en principio y *a priori*, es igualmente concebible la vida biográfica realizada en otras formas de corporeidad —por ejemplo, en el agua, o como ave, o en figura de octópodo.

La condición corpórea y mundana impone la *sensibilidad* como estructura de esta vida; pero que los sentidos humanos sean estos y no otros, que la vida humana sea visual, auditiva, táctil, etc. y no tenga sensibilidad para determinadas radiaciones, que se vea el rojo y no se vea el infrarrojo o el ultravioleta o las ondas hertzianas, todo esto es empírico y *podría* ser de otro

modo. De hecho, va siendo de otros modos; algunos sentidos se embotan y tienden a perderse, como el olfato; en cambio, la técnica crea una sensibilidad ultranatural para lo que por naturaleza es sensorialmente inoperante, y el horizonte sensorial del hombre se ha dilatado fabulosamente en unos cuantos decenios y promete variar increíblemente más. Lo cual quiere decir, literalmente, que la estructura sensorial de la vida humana actual es bien distinta de la del hombre de hace cien años.

La finitud de la vida tiene una dimensión *temporal:* la vida es limitada, «los días contados»; cada uno de los hombres tiene su tiempo vital imprevisible y en cierta medida azaroso: *mors certa, hora incerta;* estamos amenazados por la muerte en todo instante, desde el nacimiento, pero nadie es tan viejo que no pueda vivir un día más —vivir es *estar a la muerte*—. Pero de hecho la vida tiene una longevidad «normal», lo cual quiere decir que hay una expectativa cuantitativamente determinada, con la cual se «cuenta» y que determina que, sea cualquiera la inseguridad de la vida, se sienta uno en cada momento a cierta altura de ella, lo cual condiciona la proyección, las expectativas, el ritmo de las edades, la estructura de las generaciones, la marcha de la historia. Los cambios *estructurales* de la longevidad —que están produciéndose— introducen variaciones en la totalidad de la vida humana.

Lo mismo podría decirse del resto de las determinaciones de ella: su estructura credencial acontece empíricamente con un tipo y contenido de creencias; otro tanto sucede a la proyección, la estimación, los esquemas de la preferencia, los placeres, etc. En términos generales, a esta luz adquiere una significación nueva el problema de la «naturaleza humana». El hombre no *es* naturaleza, pero *tiene* naturaleza; si se quiere, tiene que ha-

bérselas con una naturaleza que lo envuelve y que, en esa medida, es suya. Pero ningún contenido de ella es en principio inmutable, aunque sea estable y duradero. No hay «constantes históricas», sino determinaciones históricas adquiridas, aunque su duración, en el límite, pudiera comprender la historia entera, desde Adán hasta el Juicio final.

Y esto aclara también una cuestión de la que me ocupé trece años antes de que el hombre consiguiera «escapar» del planeta, después de haberse sentido «encerrado» en él, en un artículo titulado «Los otros mundos». Si el hombre, al llegar a otro planeta, no encuentra vida o encuentra solo vida «biológica» —plantas, animales—, se siente sin duda decepcionado; por lo visto, deseaba o esperaba encontrar hombres; pero si encuentra hombres, temo que se sentirá defraudado también, al pensar que para eso no necesitaba haber recorrido tan largo camino. ¿Qué anticipa y espera, entonces? Para mí no hay duda: «vida» —se entiende, vida biográfica, vida personal—, pero con otra estructura empírica. Es decir, lo que llamamos «vida humana» —porque no tenemos intuición de ninguna otra—, pero no «hombres».

Y, de rechazo, esto nos permite entender lo que es *el hombre:* el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana. No es, por supuesto, la realidad radical —esta es *mi* vida—, ni tampoco coincide con «la vida», sino que es *la forma concreta de la circunstancialidad.* La *antropología* en el sentido plenario y adecuado de este término sería la ciencia de esta *estructura empírica;* mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la *metafísica.* Este me parece ser el verdadero *lugar teórico* del problema del hombre, porque este es el lugar efectivo de su realidad. Este es el dominio de nuestra investigación; la estruc-

tura empírica de la vida humana. Pero se trataba de tomarla real y no ficticiamente, y por tanto como lo que es: realidad *radicada;* y esto quiere decir que hay que verla arraigar en la realidad *radical.* Por eso he tenido que empezar por la teoría de la vida humana, en todo su rigor, es decir, haciendo metafísica. Ahora podremos preguntarnos un poco en serio por las dimensiones y aspectos en que acontece esa realidad.

XI

LAS FORMAS DE INSTALACIÓN

La vida es una operación que se hace hacia adelante. Yo soy —lo hemos visto antes— *futurizo:* orientado hacia el futuro, proyectado hacia él. Vivir es *hacer* algo con las cosas; es algo que acontece, una realidad dinámica, dramática. El verbo «ser» estorba un poco para entender la vida humana; es, a lo sumo, un verbo secundario, apto para comprender ciertas determinaciones derivadas y consecutivas de la realidad primaria que es «vivir». Todo esto es cierto; pero como los españoles no han hecho hasta ahora demasiada filosofía, y gran parte de ella no la han hecho en español, sino en latín, y la máxima parte ha sido «recibida» de una tradición europea, han solido renunciar a un verbo precioso e insustituible para comprender la vida humana, porque ese verbo, en la mayoría de las lenguas —y desde luego en las de mayor tradición filosófica de Occidente: griego, latín, francés, alemán, inglés —está infuso y confundido con el verbo «ser»: el verbo «estar».

Hace muchos años advertí que es un error considerar que ese verbo se refiere a meros estados o afecciones pasajeros y sin radicalidad, frente a la inherencia y permanencia que denota el ser. Este ese solo *uno* de los sentidos del verbo «estar». El ser puede referirse a cualquier modo de ser —a cualquier forma de irrealidad,

por ejemplo, ideal o ficticia—, mientras que el estar se refiere necesariamente a la realidad: quizá Ofelia «es» pálida —decía yo—, pero no puede ser sino real la mujer que «está» pálida; y recordaba que el verbo «estar» significa la inclusión —aunque sea permanente, constitutiva, esencial e intrínseca— en todo lo que es un lugar, un ámbito, un dónde; es lo que permite decir con plenitud de sentido: «Padre nuestro, que *estás* en los cielos».

Pero no es esto únicamente. La circunstancialidad de la vida humana remite inexorablemente al «estar», que está incluido en el *stare* de la *circunstancia;* mi vida es el «ámbito» o «dónde» en que *estoy*. Lo que pasa es que esto suele entenderse en el sentido de las cosas, con lo cual se desvirtúa todo: no es que yo esté «entre las cosas» —como una cosa más—; es que *estoy viviendo.* La inexistencia del verbo «estar» en otras lenguas ha perturbado la comprensión de esta situación en general. Tomemos un ejemplo: si digo en francés *je suis vivant,* hay dos traducciones posibles y probables, ambas inadecuadas: «yo soy un viviente»; o bien «yo estoy vivo»; o una determinación del ser, o un estado; no se trata primariamente de eso, sino del sentido de realidad dinámica y a la vez «estable» del verbo «estar» con el verdadero gerundio, que no debería confundirse nunca con el participio de presente: *yo estoy viviendo.*

Esa singular «permanencia» que implica el «estar» excluye toda «instantaneidad» del vivir, en otros términos, toda interpretación *actualista* de él. Si digo simplemente «yo vivo», esto no refleja adecuadamente la realidad de la vida humana, porque hasta el instante humano viene del pasado y va hacia el futuro, es un entorno temporal, está hecho de duración; una vez más, de «estar». Y si la vida es una operación que se hace hacia adelante, esto quiere decir que tiene un «atrás» o un «detrás», que ese movimiento progresivo se hace

desde alguna parte, que es lo que da sentido a ese «hacia» en que la vida consiste y llamamos proyecto. Sin el «estar», simplemente no tendría sentido controlable el proyecto, y por tanto la realidad de la vida humana.

Ahora bien, el «estar», cuando vamos más allá de lo puramente fáctico y accidental, tiene una *estructura;* pero esta no es originariamente estática, por ejemplo espacial, sino *biográfica.* Se trata de la vida humana, y solo como una determinación suya podemos encontrar las condiciones geométricas o físicas, etc. Por eso no basta el concepto de localización, ni siquiera el meramente biográfico de situación; esta se refiere a la vida concreta entendida fácticamente; ante todo, a la individual, pero también a la colectiva —situación social—. Cuando nos interesa la *estructura biográfica del estar,* es decir, cuando consideramos el «estar» de manera a la vez biográfica y estructural, llegamos a un concepto imprescindible en una teoría del hombre como estructura empírica de la vida, en una antropología en el sentido riguroso de la palabra: el de *instalación.*

La situación es siempre concreta, y además singular: una entre otras, esta y no otra; una situación «única» —lo he dicho muchas veces— es un contrasentido. Además, la situación no se compone solo de elementos circunstanciales, sino que un ingrediente esencial suyo es mi pretensión —o la «pretensión» colectiva, en el caso de la situación social—; y esto quiere decir que solo estoy en una situación porque tengo la pretensión o proyecto de hacer algo, y en definitiva de «salir» de ella para llegar a otra situación. La instalación, en cambio, aparece definida por una cierta estabilidad; aunque no sea permanente, aunque se sepa que no es permanente, se la vive como duradera; solo estoy instalado en la medida en que puedo contar con seguir instalado, al menos «por ahora». Ese ahora que no es instantáneo y puntual, como el de la temporalidad estricta, es el

que me permite «estar» y, por tanto, no simplemente vivir, sino «estar viviendo». Por eso tiene sentido una expresión que ha usado mucho la filosofía contemporánea, temo que sin suficiente claridad ni rigor: *encontrarse*. Yo «me encuentro» en el sentido de que al descubrirme estaba ya, estaba ya «allí», y me encuentro de cierta manera, es decir, estaba ya haciendo algo, y a la vez siendo alguien.

Solo puedo proyectar —y esto quiere decir proyectarme— desde eso que *ya* estaba haciendo, desde aquello «en» que ya estaba. Podríamos decir que ningún proyecto humano es «primero» o inicial, o con otras palabras, que la vida humana nunca empieza en cero. A eso llamo *instalación*. No puedo vivir hacia adelante más que *desde* una manera previa de estar —previa respecto a *cada* proyecto y cada hacer— en la cual estoy «instalado». Por supuesto estamos lejos de toda realidad estática; no puedo simplemente estar, sino que tengo que *hacer* algo, incluso —y quizá principalmente— para seguir instalado; en español —lengua más interesante filosóficamente de lo que muchos piensan— no se dice simplemente *rester* o *bleiben*, sino *quedarse;* esa forma reflexiva revela su carácter activo; para seguir instalado tengo que queda*rme*, hacer algo conmigo mismo, volver sobre mí mismo para reinstalarme. Lo humano puede ser quiescente, nunca estático.

Por supuesto, esa instalación es unitaria. Lo mismo que la vida, por mucha que sea su complejidad, es siempre una operación unitaria, lo es la instalación desde la cual se ejecuta. Es la forma radical como «me encuentro». Un desdichado psicologismo que invadió el siglo pasado y todavía no se ha superado del todo llevó a confundir la vida con la vida psíquica, y ese fenómeno radical del encontrarse fue interpretado psicológicamente como encontrarse «bien» o «mal», identificándolo más o menos con la cenestesia, con la manera general de

«sentirse». Esto tiene sumo interés, pero es derivado; es solo la manera sensorial o sensible de «encontrarse», la vertiente psíquica de la *realidad* vital.

La instalación es unitaria, pero no simple; es pluridimensional, se articula en varios niveles y direcciones; por eso es una *estructura*. Y por ello se puede analizar; en gran parte, la vida consiste en el análisis de esa instalación. Pero esta palabra no debe tomarse en un sentido excesivamente intelectual; no se trata de un mero examen teórico, sino de un recorrido que es a la vez una toma de posesión de las dimensiones de esa instalación. Entiéndase, sin embargo, que la inteligencia no está excluida de ese proceso vital, porque la vida humana consiste en entenderse a sí misma, es lo que llamo *teoría intrínseca*, y por tanto la interpretación es inseparable del ejercicio de cualesquiera funciones vitales —se entiende, humanamente vitales, biográficas, no somáticas o biológicas, porque estas no tienen realidad más que cuando son biográficamente asumidas.

Esa toma de posesión o análisis de las dimensiones de esa estructura que llamamos instalación es precisamente la forma concreta de su actualización o, mejor aún, ejercicio. La instalación está actuando o se está ejerciendo en la medida en que me es presente, lo cual no quiere decir forzosamente que tenga conciencia aparte de cada uno de sus ingredientes. Al proyectar y ejecutar mis proyectos —y sobre todo el proyecto unitario que en cada instante soy *yo*—, me estoy «apoyando» en esa instalación, estoy poniendo en juego los ingredientes que integran su estructura en la forma precisa en que la integran. (No olvidemos que la estructura no es algo que sobreviene o se añade a los ingredientes, sino que, como lo formuló Ortega en 1914, estructura = elementos + orden.)

Si la instalación perteneciera a la estructura analítica de la vida humana, sería en principio al menos «ex-

haustible», porque sería abstracta. Ahora bien, a la estructura analítica le pertenece el que la vida humana tenga instalación, y eso es lo único que sabe la teoría general de la vida humana. *Cuál* sea esa instalación es cosa que pertenece a la estructura empírica, y por eso su conocimiento solo es accesible a la antropología. Pero por su carácter empírico le pertenece cierta «infinitud» —en rigor, cierta indefinición, que es la versión finita de la infinitud— y ningún análisis puede agotarla. Diríamos que está «dada», si no fuera éste un concepto desorientador, porque nada humano es un dato; es, digámoslo mejor, «encontrada», como algo que «hay» y que rebosa de todo análisis conceptual y aun de toda enumeración. En esa instalación se pueden siempre descubrir nuevos elementos, nuevas tensiones dinámicas, porque no se limita a «ser» lo que es, sino que lo *está siendo,* se está haciendo.

Por eso, un análisis de las formas de instalación tiene siempre un carácter que deberíamos llamar *ejemplar* —y creo que esto es lo que en el fondo y sin acabar de saberlo quería decir Cervantes cuando llamó a sus narraciones *Novelas ejemplares*—; cada una de las formas que aislemos y analicemos tiene un carácter «emergente», en el sentido de que es algo que emerge de la totalidad unitaria de la instalación, a título de ejemplo, y surge siempre sobre un concepto que lo sustenta y que no está siendo actualmente analizado, que va más allá de toda conceptuación actual. Pero si miramos bien, esto significa que las formas o dimensiones de la instalación no son «suficientes» ni aislables, sino que están sistemáticamente trabadas en la estructura viva que componen. El carácter sistemático de la vida humana pertenece también a cada una de sus estructuras reales, y únicamente falta en aquellas que son abstractas o que son resultado de una mera interpretación impuesta a ella desde una perspectiva que le es externa y ajena. Esto es lo que ocurre

con muchas de las llamadas «disciplinas de humanidades» o «ciencias del hombre» cuando no están radicadas en la realidad *radical*, esto es, cuando no brotan del análisis de la *vida biográfica*.

Ese sistema general de la instalación es, en diversas dimensiones, espacial, físico, biológico, psicológico, social, histórico, etc. Pero sería un error analizarlo en esa perspectiva, que le es ajena, que está obtenida desde el punto de vista de las cosas. La instalación es de mi vida, y por tanto la única perspectiva propia y adecuada es la biográfica; desde ella, lo que es unitario puede parecer múltiple y diversificado en la medida en que funcionan en esa forma de instalación múltiples «cosas». Por ejemplo, la instalación lingüística: intervienen en ella desde la espaciosidad y el medio físico en que se propaga el sonido hasta las estructuras anatómicas del cuerpo humano que hacen posible la fonación y la audición, las psíquicas —o psicofísicas— que permiten pensar y decir, las fonéticas y musicales del fenómeno del lenguaje, las históricas, etimológicas y semánticas de cada lengua concreta, las lógicas que regulan el sentido de lo que se dice. No cabe mayor complejidad. Biográficamente, por el contrario, la instalación lingüística es simple y concreta: yo estoy instalado en una lengua y «desde» ella vivo e interpreto la realidad, poniendo en juego multitud de recursos que no me son presentes, que para mí no tienen «realidad» y que en esa medida son irrelevantes. Quiero decir que si proyecto sobre ella el análisis de lo que podríamos llamar todos sus «ingredientes objetivos», la perturbo y desfiguro, la falseo, como si hiciera funcionar toda la anatomía, la fisiología y la psicología para entender mi hacer vital consistente en cruzar la calle; las cosas que «lo hacen posible» no integran la realidad biográfica de lo que yo «hago»: cruzar la calle para saludar a una persona a quien he visto en la otra acera. Por eso perturba indeciblemente el conocimiento de la

realidad el «saber» demasiadas cosas, se entiende, hacerlas intervenir a destiempo y fuera de lugar, oscureciendo lo que se trata de entender.

Las formas de instalación son a veces de tal generalidad, que se confunden con la condición humana: la corporeidad, el sistema de la sensibilidad, la susceptibilidad al dolor, la mundanidad con sus estructuras básicas: espaciosidad tridimensional, gravedad, etc. He visto hace pocos días, en una pantalla de televisión, los primeros pasos, titubeantes, de Armstrong y Aldrin en la Luna: en ese titubeo estaba el intento de instalación en un mundo que no era el suyo, aquel en que estaban antes instalados; vi en ello, con extraña emoción, una forma de mundanidad sin instalación, la experiencia de vivir en «otro» mundo, que tan pronto como realmente se inicia lo convierte en «el mundo», «mi mundo», integrándolo con el que antes lo era.

Pero hay otras formas de instalación que podemos llamar «intrahumanas», que modifican y diversifican la estructura empírica. Enumeremos algunas, siempre a título ejemplar, sin excluir la posibilidad de poner de relieve otras, no ya porque simplemente las «haya» o «estén ahí», sino porque, en determinadas circunstancias, puedan resultar *relevantes* —de hecho, las que ahora consideramos han llegado a serlo, y otras que podemos omitir han dejado de serlo, hasta el punto de que ni siquiera nos parecen «reales».

El sexo, quiero decir la *condición sexuada*, el que la vida humana acontece como varón o mujer. Estoy instalado en mi sexo de arriba a abajo, desde la biología hasta la religión, y desde él me proyecto hacia toda realidad, que en función de él adquiere su sentido. La *edad* —instalación no permanente, sino variable y sucesiva— desde la cual en cada caso hago mi vida. La *raza* —en sentido no exclusivamente étnico, sino, si se permite la expresión, como «biología» historizada—,

repertorio de modos de vivir que dan una primera concreción a la expresión «vida humana» y que, cuando no hay varias razas en presencia, parece identificado con ella, hasta el punto de que el encuentro con otra raza pone en cuestión el sentido de la «humanidad» de esta, y por tanto la significación de la palabra «hombre». La *casta*, diferente de la raza, aunque su principio interpretativo sea análogo, por ser una instalación esencialmente plural y convivencial, es decir, porque es esencial a cada casta estar *con otras*, en interacción con ellas y constituyéndose como tal frente a ellas. La *clase social*, forma muy debilitada hoy de instalación, hasta el punto de que va siendo otra cosa, pero que originariamente —en las sociedades estamentales— lo ha sido; piénsese en la radical diferencia de instalación en la vida que ha sido ser «libre» frente a ser «esclavo» —esto ha podido coincidir o no con razas y castas, pero el principio no es en modo alguno racial, sino social—, en forma menos intensa lo que ha significado durante siglos ser «noble» o «plebeyo», etc. (El marxismo, que en su última entraña es profundamente reaccionario, con una dimensión de esencial arcaísmo, ha intentado hacer retrotraerse la instalación superficial que es la clase social a la condición de una instalación radical, mediante la mitificación del «proletario» —y su opuesto el «burgués»—, no como lábiles situaciones sociales, sino como formas irreductibles e inmodificables de lo humano.) La *lengua, finalmente*, primera instalación «mental» —aunque no solo mental— en la realidad, primera interpretación intelectual de ella, que determina la estructura del mundo como conjunto de realidades en ciertas conexiones precisas y le confiere además una tonalidad dada.

Basten estos ejemplos. *Desde* estas diferentes formas de vida, desde estas estructuras biográficas del *estar*, apoyándose en ellas, avanza el hombre en diversas direcciones, *hace* lo que ha proyectado, despliega el dra-

mático dinamismo que llamamos vivir. No basta con la mera «circunstancialidad» de la vida humana; no es suficiente decir que el hombre «está en el mundo»; hay que ver cómo está, cómo tiene que estar o puede estar. Ahora podemos entender lo más importante, lo que antes no hubiera sido plenamente inteligible: la instalación es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical.

XII

LA ESTRUCTURA VECTORIAL DE LA VIDA

Hemos visto que la instalación no tiene carácter estático, porque no se trata de una localización de cosas en un espacio o lugar, sino de mi manera de *estar viviendo* —subrayando por igual el infinitivo y el gerundio—. Las formas de instalación son, pues, formas de acontecer; o, si se prefiere, formas para acontecer, inseparables de este, sin el cual carecerían de sentido y de realidad. Esto hace que la instalación tenga carácter histórico, que ella misma esté afectada por un «nivel» al cual se encuentra en cada caso. Por otra parte, los conceptos que se usen para pensarla tienen que ser adecuados a la fluencia, a ese carácter «viniente» en que antes nos demoramos tanto; y como el lenguaje está hecho primariamente para nombrar cosas estáticas y fijas, hay que recurrir constantemente a imágenes y metáforas, que nos hagan *mirar* en aquella dirección en que podemos descubrir eso que queremos conocer. En esta perspectiva, la instalación es el álveo, alvéolo o cauce por el que transcurre la vida. Y, si se quiere seguir la imagen, habría que pensar ese cauce no como el de un río terrestre, constituido por materiales sólidos y en principio estáticos, sino como el de una corriente marina, como el invisible y movedizo, hecho de tensiones, de diferencias de presión o temperatura, que con-

duce, dentro del océano en movimiento, esa realidad dinámica y permanente, toda movilidad y, sin embargo, estable y con figura, que llamamos la Corriente del Golfo.

La vida se hace hacia adelante; el hecho de que acontece, su temporalidad, le marca esa dirección y ese avance en que la futurición consiste. Pero no se la puede identificar con la mera fluencia temporal, y tampoco es simplemente un «proceso»; el transcurso del tiempo me lleva ciertamente hacia adelante, pero en cada instante *estoy*, lo cual no quiere decir que esté quieto, sino que, sin pararme, estoy *instalado*. Precisamente la anticipación del futuro *en el presente*, la retención en él del pasado, son las condiciones que me permiten *estar*. Ni soy solo presente, ni solo futuro: soy futurizo, y esa «presencia» del futuro y del pasado hace que esté instalado en el tiempo, y no simplemente lo «cruce». La instalación es la que propiamente hace que pueda *proyectarme* y no, simplemente, esté «lanzado». La imagen de la flecha es justa, pero no completa; en rigor, es el arco entero —con su tensión hacia atrás, de donde la flecha recibe impulso, y el blanco hacia el que se orienta— el símbolo adecuado de la vida humana. Pero si se toma esta imagen en serio todavía hay que completarla más. Ese blanco, para que lo sea, hay que *buscarlo,* y por tanto es siempre uno entre varios posibles; apuntar es orientarse hacia varios puntos, proyectarse hacia ellos, luego dispararse hacia uno que no tiene sentido más que en el contexto de los demás. La flecha es, en rigor, un manojo o haz, cada una de cuyas flechas se orienta en una dirección, una de las cuales será privilegiada. Pero no basta: la vida no es un mero acontecer, he dicho antes, sino un *estar viviendo;* por tanto, un seguir apuntando y disparando; esas flechas van saliendo de una aljaba que en principio parece inagotable, pero que no

lo es: no está agotada, es en cada momento inexhausta, y por tanto se presenta como posibilidad.

Si se quiere otra imagen, piénsese en esos cohetes que en las noches de verano se lanzan hacia lo alto y se abren en una cascada de trayectorias más breves, pronto extinguidas, mientras una central se dispara rauda y se pierde entre las tinieblas. Las trayectorias son varias y divergentes, de desigual alcance y brillantez, pero todas juntas componen el mismo cohete único, brotan del mismo impulso anticipador y aspirante. La cascada luminosa entera es un solo cohete, del mismo modo que la inagotable complejidad de la vida es, sin embargo, una operación unitaria, y en un caso y en otro hay nuevos impulsos sucesivos que se van renovando sin inmovilidad, sin romper la continuidad de un movimiento que no cesa pero se articula en etapas.

Para volver una vez más sobre la instalación y sus formas, hay que advertir que la vida no es nunca «neutral», ni es siempre «lo mismo»: en cada caso —y en cada momento— está definida por una manera primordial de instalación, que es «aquella dimensión nuestra a la cual nos sentimos más próximos, desde la cual nos decimos y nos proyectamos» —como escribí hace tiempo en mi libro *Nuestra Andalucía*—. Pero no debe entenderse que esa manera primordial puede aislarse o funcionar independientemente; se trata de la *perspectiva* en que se organizan las diferentes dimensiones de la instalación, una de las cuales es la más inmediata y primaria, pero funciona siempre en contexto y con las demás. Una vez más aparece el carácter estructural y cambiante a un tiempo que presenta la vida: esa perspectiva es la que da su concreción efectiva a la instalación, pero va cambiando, está en movimiento, es un sistema de proyecciones y tensiones de diferente dirección e intensidad. Es lo que llamo la *estructura vectorial* de la vida.

Intensidad y dirección definen un vector. Una magnitud orientada es un vector matemático; por un vector se representa en mecánica una fuerza, y cuando varias actúan conjuntamente es otro vector el que representa la resultante. El carácter a un tiempo dinámico, plural y necesariamente orientado de toda acción vital justifica el uso de este concepto para comprender su realidad. La flecha, símbolo del vector, símbolo de la acción vital, adquiere así una significación más rica y precisa. Y esto da su sentido *biográfico* y por tanto humano a un concepto que ha permitido la intelección de la vida biológica. Es esta un equilibrio químico sumamente complejo, en el que intervienen enormes moléculas orgánicas, afectadas por reacciones ininterrumpidas en las que intervienen múltiples elementos; esa estructura bioquímica es a su vez elemento de otras estructuras superiores, fisiológicas y en última instancia filogenéticas, también en equilibrio dinámico. Cada variación provoca alteraciones, a las cuales han de responder nuevos cambios para restablecer el equilibrio. Pero esta expresión no es exacta: no se *restablece* el equilibrio —se entiende, el anterior—, sino que se llega a *otro* equilibrio distinto, en el cual se puede nuevamente *estar*, y en esa sucesión consiste la vida biológica. Pues bien, la vida biográfica, apoyada en las estructuras materiales de la vida biológica, que no son más que ingredientes de su realidad superior, es *lo que yo hago* con todos los recursos de que dispongo, y entre ellos los biológicos. Es irreductible a la vida biológica. Pero coincide con ella en ser un sistema complejo y en equilibrio, aunque no simplemente de elementos. El hombre —no su cuerpo, no lo que tiene de organismo— necesita muchas cosas para vivir, y está referido a ellas mediante un sistema de proyectos, tensiones, recuerdos, anticipaciones, privaciones, que tienen intensidad y orientación, es decir, un carácter vectorial. Dentro de cada vida, las cosas

se ordenan en una perspectiva rigurosa y cambiante, asumen diversas funciones o papeles, se ordenan en una jerarquía precisa, cuyo principio es interno a esa vida y no coincide con la que supondría una consideración exterior. Esos dos conceptos de «intensidad» y «orientación», propios del vector, biográficamente se convierten en «importancia» y «significación», o si se prefiere, «sentido». Las cosas me «llevan» según su importancia, y en un sentido determinado por el que para mí tienen, por su significación —por eso la vida es interpretación de sí misma y de sus contenidos—. La vida transcurre en equilibrio, o mejor aún, va de un equilibrio a otro; pero la desaparición de un ingrediente o la irrupción de otro o el desplazamiento de la significación de uno de ellos —variaciones que desde fuera pueden parecer mínimas— pueden romper ese sutil equilibrio que permitía la fluencia de la vida, y esta se desorganiza y quebranta, hasta el punto de que puede quedar afectada por una radical *desorientación.*

Paralelamente, se ha solido entender por «desequilibrado» el hombre que ha perdido el equilibrio biológico o psíquico, de un modo más adecuado, psicofísico. No es esta la forma primaria del desequilibrio, sino aquella que afecta al equilibrio *biográfico,* el cual puede tener *causas psicofísicas,* pero nunca se reduce a ellas, y puede muy bien tener otras razones, directamente biográficas y con las que se ha tendido a no contar o a reducirlas a mecanismos. Al lado de la anormalidad biológica y de la psicosomática hay que poner la estrictamente biográfica —y esta, a su vez, individual o colectiva—, que no supone necesariamente la anormalidad de los «recursos» con los que el hombre hace su vida, y que habrá de ser, si no me engaño, el tema capital de lo que hoy se llama «psiquiatría», «patología psicosomática», psicoanálisis, y que algún día llegará a ser «bioia-

tría», el estudio patológico de la vida humana en cuanto tal.

El que la vida sea un movimiento orientado, ciertamente no se ha escapado a la filosofía; que la interpretación haya sido suficiente, es otra cuestión. Dos conceptos han intentado explicar y a la vez han ocultado en cierta medida esa condición humana: las «tendencias» y la «voluntad». Las primeras son un mecanismo psíquico, en su último reducto incomprensible y que deja fuera lo que la vida tiene de estrictamente personal. La segunda ha solido ser entendida desde las ideas de deliberación y decisión, en una perspectiva intelectualista que no tiene en cuenta ese movimiento interno que nos lleva a las realidades —y a las irrealidades—. La voluntad nos fija en algo determinado, nos concentra sobre ello tras una elección y muchas renuncias —«al que algo quiere, algo le cuesta», dice el refrán español—; se reduce, como mostró admirablemente Alexander Pfänder en su *Fenomenología de la voluntad*, hace más de medio siglo, a lo posible, más concretamente a aquello que, además de serlo, está en nuestra mano, al menos en principio, y finalmente que estamos dispuestos a hacer lo necesario para conseguirlo. Si se me pregunta si *quiero* ser rico, tendré que contestar que no, porque si lo quisiera, estaría ahora haciendo algo bien distinto de escribir esta página; si quiero saber chino, me pondré a estudiarlo esta noche.

Un par de siglos de racionalismo han dejado en sombra la realidad humana del *deseo*. Aristóteles adivinó la importancia que tiene la *órexis*, vio claramente que las potencias que llamó adquiridas —las más propiamente humanas— no se actualizan sin más, meramente porque estén dadas las condiciones de su ejercicio, sino que necesitan una *órexis* o *proaíresis*, un deseo o una elección, y por eso el hombre, además de tener *zoé* —vida como actualización de sus potencias congénitas,

vida en suma biológica—, tiene *bíos*, vida biográfica que tiene que elegir, porque «difieren mucho las vidas de los hombres», πολὺ διαφέρουσιν οἱ τῶν ἀνθρώπων βίοι (*polý diaphérousin hoi tôn anthrópon bíoi. Etica a Eudemo,* I, 4, 1215 a 25). También Spinoza dijo que el deseo —*cupiditas*— es «la misma esencia del hombre» (*ipsa hominis essentia*), y que el hombre lo sabe, tiene conciencia de ello. Pero después se ha perdido de vista la dimensión desiderativa —no meramente tendente o volitiva— de la *vida humana* —no del organismo psicofísico o de la mente.

El deseo es mucho más amplio que la voluntad; se puede desear *todo:* lo posible y lo imposible, lo inconciliable, lo presente, lo futuro y hasta lo pasado; lo que se quiere, lo que no se quiere y hasta lo que no se puede querer. El deseo es abarcador y envolvente, quizá «irresponsable» —aunque habría que preguntarse ante qué tribunal responde—; pero es la fuente de la vitalidad, el principio que nos mueve a todo, incluso a querer, cuando es con autenticidad. Gracias al deseo mana fontanalmente la vida del hombre y no es una máquina de optar, de juzgar, de decidir. Los hombres quieren muchas cosas que no desean, que, una vez logradas o realizadas, los dejan vacíos, porque falta esa radical orientación vectorial en que la operación de vivir consiste, aquella que nos lleva a lo que deseamos.

«La vida humana —he escrito en *Nuestra Andalucía*— se organiza siempre desde un supuesto determinado, desde una expectativa, y esto significa en una dirección que le da «argumento». Las cosas de la vida van viniendo, nos salen al encuentro, y son acogidas y recibidas por nosotros dentro de una orientación vital sumamente precisa. Por eso las cosas tienen un *sesgo*. El lenguaje emplea con frecuencia la expresión: «las cosas han tomado un sesgo...», porque solo al tomarlo, es decir, al iniciar uno nuevo y cambiar el anterior, nos damos

cuenta de él; pero claro está que antes de tomar un sesgo tenían otro. Esa inclinación u oblicuidad que muestra la vida viene precisamente de nuestras *inclinaciones*, que imponen un sesgo a todo lo que encontramos en ella.»

Hay que guardarse de entender las «inclinaciones» en sentido meramente psicológico; hay inclinaciones psicológicas porque la vida como realidad está articulada en una pluralidad de orientaciones vectoriales que apuntan en diversas direcciones y con desigual intensidad. La idea del «sesgo» —nunca usada, que yo sepa, por la filosofía y más importante de lo que parece— es la contrapartida de esas orientaciones. Es lo que permite que la vida tenga, en su trato con las cosas, argumento. El sesgo es el modo de ser de las cosas cuando son realidades vividas desde una estructura vectorial. Es además la versión dinámica del «aspecto»: quiero decir, la manera que tienen de «volverse» cuando la perspectiva en que se las encuentra no es simplemente «perspectiva», relación intencional o visual, sino una presión activa y orientada, un comportamiento ejecutivo respecto a ellas. Las cosas toman un sesgo —siempre dramático— cuando se las asaetea con las flechas vectoriales de los proyectos biográficos.

El concepto de *estructura vectorial* es el reverso del de *instalación*. No tienen sentido el uno sin el otro; se son recíprocamente. Solo desde una instalación pueden lanzarse las flechas proyectivas de la vida humana; solo apoyándose *a tergo* en ella puede el arco tener la *tensión* necesaria, puede tenderse. A la inversa, solo para esa proyección estamos activa y no estáticamente instalados. La instalación, como hemos visto, tiene también carácter dramático.

Ahora vemos en concreto, y desde el punto de vista de la estructura empírica, el carácter «central» del yo y la condición «circunstancial» de la realidad que no soy

yo. Ninguna realidad encontrada por mí puede ser otra cosa que circunstancial —en cuanto *me* es realidad, en cuanto la descubro como real—, porque me aparece como término de la flecha de un proyecto. De ahí la condición «radiante» e «irradiante» de la vida humana, que va a condicionar el carácter de todas las dimensiones de la estructura empírica. Ahora podemos acometer su análisis, sin olvidar que su pluralidad se resuelve siempre en la resultante de esa operación unitaria que llamamos vivir.

XIII

LA MUNDANIDAD

El tema del mundo apareció ya al comienzo de esta investigación («Los dos mundos»). Ahora tiene que presentarse en una perspectiva diferente. El mundo es un ingrediente de la vida humana —la circunstancia, en cuanto es término de mis proyectos e interpretaciones—; pertenece, pues, a la teoría general o analítica de la vida, a la metafísica como pregunta por la realidad radical. Pero desde el nivel de la estructura empírica, de la antropología metafísica, es decir, de esa realidad radicada que llamamos el hombre, nos encontramos con el tema del mundo precisamente como una estructura concreta suya: la *mundanidad*.

La vida humana es *esencialmente* mundana —de un mundo o de otro—, en el sentido de ser circunstancial; en principio, es «pensable» la vida humana de una manera incorpórea (con la condición de no significar esto un concepto meramente negativo, quiero decir, con la exigencia de pensar positivamente otra forma de realidad como «homólogo» de la corporeidad). Esto hace pensar que la mundanidad es una estructura primaria respecto de la corporeidad, que se «agregaría» a ella; pero esto, que es cierto dentro de la teoría analítica, no lo es si nos situamos en la perspectiva de la estructura empírica: por ser corpóreo soy mundano *de este mun-*

do; los atributos *empíricos* de la mundanidad están condicionados por la corporeidad. Dicho con otras palabras: si la vida humana no fuese corpórea (o si en alguna forma dejase de serlo), no dejaría por ello de ser circunstancial o mundana; el «otro mundo» es también mundo. (Si imaginamos, por ejemplo, la vida angélica, no corpórea, ni tampoco «humana», pero sí personal, también sería «circunstancial», pero ciertamente no «local» y, por tanto, con otra estructura de mundanidad, enteramente diferente; y al «cuerpo glorioso», que significa otra manera de corporeidad, correspondería la mundanidad del «otro mundo».)

Esto quiere decir que, al nivel de la estructura empírica, la mundanidad es inseparable de la corporeidad, y todo lo que se diga de la primera incluye la segunda; pero como, por supuesto, la corporeidad sin mundanidad es impensable, existe entre ambas una relación de co-implicación o complicación bilateral, que sistemáticamente se va enlazando con las demás determinaciones de esa estructura. La mundanidad tiene cierta «prioridad» al nivel de la teoría analítica, mientras que la corporeidad la tiene al de la estructura empírica, ya que me inserto corpóreamente en *este* mundo: por ser corpóreo estoy «aquí», ocupo un espacio, me afectan las cosas materiales, tengo sensibilidad y percepción sensible, una forma muy precisa de sucesividad, duración y temporalidad, etc. La adscripción a un lugar, la posibilidad de liberación *local* de él (movimiento), la orientación espacial, la existencia de «direcciones», la extensión, todo ello procede de la forma corporal de estar en el mundo. Y estas determinaciones han de tenerse en cuenta en un estudio empírico de la mundanidad, a reserva de tratar después aquellas que pertenecen a la corporeidad en cuanto tal.

El mundo no es cosa, ni una suma o conjunto de cosas; es el *ámbito* o *dónde* «en» que están las cosas y en

que —en otro sentido del verbo estar— estoy yo. Esta mundanidad se presenta en formas estructurales: aquí, ahí, allí; lo presente y lo ausente; lo patente y lo latente. Cuando Parménides decía que el ente, ὄν *(ón)* es siempre «presente», παρόν *(parón)*, se refería a esa posibilidad o facultad que es el *noûs;* para la visión mental, en efecto, todo está igualmente presente, porque yo estoy sin más en o con todo lo que pienso. Pero la mundanidad en su forma corporal excluye esta inmediata presencia y la sustituye por una perspectiva. En el mundo, por ser mundo, existen las cosas perspectivamente. Yo y el mundo somos recíprocos. El ser de la circunstancia consiste en circunstar, y esto quiere decir *circunstarme,* porque soy yo quien define el *circum* o «alrededor». Todo aquello que me circunda funciona mundanamente, sea ello lo que quiera, sea cualquiera su *modo de ser;* por eso es un error interpretar el mundo como un tipo de realidad, en el sentido de lo que se llamaban hace cuarenta años «ontologías regionales»: es una función. Por esto el cuerpo y la psique son también circunstancia o mundo: están, literalmente, *fuera de mí.* Si se identifica el mundo con «la naturaleza», hay que hacer dos observaciones decisivas: una, que todo lo que puedo llamar «mi naturaleza» (cuerpo y psique, realidad psicosomática) es circunstancia o «mundo», aquello con lo cual hago mi vida; otra, que «naturaleza» es, como mostré largamente en la *Introducción a la Filosofía,* una *interpretación* histórica, a que el hombre llegó probablemente el siglo VI a. de C., y en modo alguno la realidad; y esto nos obliga a distinguir a la vez entre «la idea de naturaleza» y «mi idea de la naturaleza», por ejemplo la que tengo como hombre del siglo XX, la cual es una interpretación particular de aquella, por tanto una interpretación de una interpretación, una interpretación al cuadrado o en segunda potencia. El fenómeno del mundo como tal, es decir, la *estructura mun-*

dana de la vida, es algo mucho más originario y radical que la naturaleza. (Lo cual, dicho sea de paso, abre un camino para la comprensión de lo «sobrenatural», incluso del concepto de «mundo sobrenatural».) Y esto aclara a su vez, desde otra perspectiva, lo que vimos al comienzo de este estudio: que la distinción entre mundo *exterior* o físico y mundo *interior* o psíquico es secundaria respecto a su carácter de *mundo*, y que hay «mundo» en general —y no simplemente «medio» o «ambiente»— porque hay interioridad.

Hay que proceder descriptivamente, teniendo cuidado de atender a la realidad tal como aparece. El supuesto de que lo verdaderamente «real» es lo que nos dice la ciencia es un viejo prejuicio que olvida el carácter interpretativo de toda teoría y, por tanto, su falta de radicalidad. La radicalidad, por otra parte, no consiste en la simplificación, que es tan «construcción» como otra cualquiera. La idea del organismo entre nudas cosas físicas es, ni más ni menos, una construcción intelectual. Por eso, cuando se dice que el mundo es el ámbito en que están las cosas, y no su mero conjunto, aun siendo esto verdad, hay que entenderlo con todo rigor, no deslizando el supuesto de que se trata del «espacio» en que están las cosas «físicas», en definitiva moléculas, átomos y sus partículas. Todo esto no es el mundo, sino algo que yo encuentro en el mundo y puedo conocer y analizar.

El carácter de ámbito consiste en que el mundo hace posible toda *instalación;* la mundanidad es la instalación radical, aquella que pertenece a *la* vida humana, y que empíricamente se articula en la serie de las diversas instalaciones. Y, paralelamente, todas las trayectorias vectoriales de mi vida se trazan en el ámbito de esa mundanidad, y están condicionadas por ella, lo mismo que las figuras geométricas están condicionadas por el espacio en que se encuentran —por ejemplo, euclidiano

o no—. El mundo está, ciertamente, lleno de «cosas», y gran parte de estas son «físicas», reductibles a átomos, protones, electrones, mesones, etc., pero no son la realidad primaria, sino que son halladas desde mis instalaciones, a lo largo mis proyecciones vectoriales, recubiertas por interpretaciones sociales anteriores a su condición «física», ya que hasta su carácter «natural» es una interpretación relativamente reciente, si se tiene en cuenta la duración del hombre. Y al decir que esas cosas son «reductibles» a sus elementos físicos, se entiende que *hay que reducirlas*, que solo se llega a esas «realidades» en virtud de operaciones humanas fundadas en innumerables y siempre discutibles supuestos.

Nada es para el hombre meramente físico, ni siquiera biológico, sino también histórico y social. Hasta aquellas determinaciones que parecen ligadas a la condición misma del hombre como ser vivo, rebasan de la física, la geografía o la biología. Si imaginamos el sexo, la condición sexuada, reducida a sus «datos» elementales, a lo «dado», ¿qué sería? Tiene un carácter proyectivo: el vestido, la educación, los proyectos —masculinos o femeninos— condicionan esa instalación y regulan su trayectoria. El malestar que sentimos frente a la persona de la que, por su aspecto o vestido, no estamos seguros de si es hombre o mujer, es inequívoco; y si para decidir apeláramos a lo biológico en ella, a sus condiciones anatómicas, la insuficiencia de esto aparecería en el descontento que ello nos produciría, en la equivocidad manifiesta en el hecho de que «tuviésemos que recurrir» a la biología, lo cual prueba que ser «varón» o «mujer» no es solo asunto biológico, sino personal y social, y ni siquiera son «constantes sociales», sino que significan cosas distintas en cada sociedad. Lo mismo podríamos decir de la edad, que no coincide, como pudiera suceder en el animal, con un ciclo biológico y un proceso de envejecimiento, sino que es primariamente un nivel de

trayectoria biográfica, una acumulación de experiencias, un «desde dónde» se vive, una figura social, un horizonte. La lengua, la clase social, etc., tienen análogas determinaciones. ¿Y el «lugar»? ¿Es topográfico o geográfico No: antes que todo eso es histórico-social: el «país», la «patria», etc. Yo no estoy primariamente en la altiplanicie del Duero, ni en la Península Ibérica, sino en España; más concretamente, en la España de 1969: ese es mi «lugar» en el mundo. Y ni siquiera es esto estrictamente verdad, si se entiende *solo* en España y solo en la de 1969, sino en la de ayer y, sobre todo, en la de mañana, y a través de ella en el mundo histórico total. No solo en lo que «es», sino en lo que «fue» o «será» (o, lo que es más interesante todavía, «no será»): hasta tal punto no es el mundo un conjunto de cosas físicas.

La convergencia de lo que podemos llamar mundo exterior con el interior son las interpretaciones de las cosas, o si se prefiere, las *cosas interpretadas*, es decir, vividas. Ahí es donde propiamente *estoy*, eso es *mi mundo*. Pero esas interpretaciones, que en principio no son «mías», no son hechas por mí —por eso son «mundo»—, no son tampoco estáticas. Se ha hecho y están aconteciendo y están cambiando; por eso el mundo, también en esta perspectiva, tiene carácter emergente. Esto quiere decir que no es un «conjunto», sino más bien un repertorio que nunca está dado, que nunca se reduce a «dato». A diferencia de todo conjunto abstracto, que consta de elementos dados, en principio determinables y catalogables, el mundo aparece como «abierto» e inagotable, opaco y nunca enteramente manifiesto, integrado por la *latencia* en todas sus formas —y principalmente la del futuro—; si es un repertorio, lo es ante todo de *posibilidades*.

Este es el correlato de mi manera de *estar* en él, que no es nunca estática, sino un «estar haciendo» que es a la vez «estar haciéndome»: *estar viviendo*. Hasta cuan-

do parece que no hago nada y «estoy quieto», lo que pasa es que *me quedo* quieto. Por eso, el mundo *actual*, quiero decir el que se constituye como tal en mi vida, es *sucesivo*, no en el sentido de que «pase» o «transcurra», sino en el de que está compuesto de situaciones cambiantes, cuyos ingredientes «entran» y «salen», dando a esta expresión la significación que tiene en el teatro, cuando se dice que los actores —y en cierta medida también los elementos de su circunstancia— «entran en escena» o salen de ella. El mundo es, antes que conjunto de cosas, *escenario*, y a lo largo de esas entradas y salidas yo estoy pasando y me estoy quedando. La imagen del teatro —*El Gran Teatro del Mundo*— es mucho más verdadera de lo que ha supuesto la poesía barroca, que solo empezó a entender lo que esa imagen lleva dentro de sí.

Perspicazmente, el teatro ha articulado la fluencia de la acción en actos y, sobre todo, en escenas. Estas significan un cierto «remanso» de la acción, como un vaso en que su flujo se decanta. Y esto responde al elemento de «instalación» que hemos visto como esencial a la vida humana, y que nunca supone una detención de su movimiento, sino el «desde» que lo hace posible. Pasar y quedar, transcurrir y permanecer, son las formas intrínsecas de la vida, y a ello responde el carácter escénico del mundo, *donde* acontece todo lo que pasa, cobrando allí sentido y unidad de significación. La visualidad del espectáculo teatral responde a la esencial inteligibilidad de la vida humana, la cual, como hemos visto, no es posible sin interpretación de sí misma, sin teoría intrínseca. Esa inteligibilidad del escenario del vivir ha acompañado siempre a las más viejas nociones del mundo: *mundus*, *kósmos* como orden, ornato u ornamento —como opuesto al «caos», confusión inhabitable, realidad «inmunda»—; lo que pasa es que el predominio de la idea de «cosa» en la interpretación tradicional

de la realidad llevó a oscurecer la función rigurosa del mundo como escenario y a verlo como una gran cosa o la suma de todas las cosas, despojándolo así de su carácter verdadero. (Toda la literatura «realista» procede de este error, y convierte el mundo en un inmenso repertorio de «datos» o cosas dadas, que «están ahí» y se pueden enumerar, catalogar y describir; los realistas —dije hace mucho tiempo— son los que engañan a la realidad... con las cosas.)

Ahora bien, desde el punto de vista de la estructura empírica, el mundo es *este mundo* determinado y no otro, que en principio sería posible. Por eso la palabra «mundo» tiene entre sus acepciones una que lo identifica con la Tierra; no quiere esto decir que el resto del universo no sea también mundo, sino que el escenario del vivir es la Tierra, desde la cual el hombre puede proyectarse en todas direcciones; vitalmente, y a pesar de Copérnico, el hombre ha sido siempre geocéntrico, porque el mundo en general existe perspectivamente, y la Tierra es el centro de esa perspectiva. Por primera vez en la historia de la humanidad, esto empieza a no ser absolutamente cierto; es decir, se ha producido un cambio, casi imperceptible pero decisivo, en la mundanidad como estructura de la vida. Desde hace unos días, alguna vida humana ha tenido como escenario algo distinto de la Tierra. Aquel viejo título de Paul Morand, *Rien que la Terre,* ha perdido su sentido. Hace pocos días, un sacerdote americano sugería, en una carta a la revista *Time,* esta modificación del Padrenuestro: «Hágase tu voluntad así en la Tierra y en la Luna como en el cielo.» Es decir, ha cambiado la significación de esa expresión equivalente de «en este mundo y en el otro». Hasta ahora, el hombre ha sido siervo de la gleba terráquea; en principio —aunque solo en principio— ya no lo es, y esto basta para que haya variado su estructura mundana; puede preverse que algún día esa servidumbre que-

de enteramente abolida, y entonces será radicalmente distinta la mundanidad.

No solo «hacia afuera». El hombre ha tenido de hecho un mundo restringido, aunque no tanto como el hábitat de una especie animal. Su condición de animal terrestre, provisto de pulmones, de estación vertical, de un cierto tamaño medio, con posibilidades determinadas de alimentación, temperatura, etc., todo eso ha definido el sentido inmediato de su mundo. Pero el hombre no es un animal, en el sentido de que no es una realidad «dada», con un ser fijo que llamamos naturaleza. La técnica, la posibilidad mediante la cual el hombre trasciende los límites de «su» naturaleza, lo que lo hace ser, si se quiere, una naturaleza abierta o en expansión, dilata y transforma su mundo, le da la posibilidad de ser un viviente acuático, aéreo, subterráneo, de cualquier «tamaño» biográfico, capaz de operar desde el interior del átomo hasta los planetas a los cuales envía aparatos humanos capaces de interrogarlos, analizarlos y fotografiarlos, a cientos de millones de kilómetros; que pone en juego energías muchos millones de veces superiores a la de su organismo.

Pero esto quiere decir que hay que entender activamente la expresión «estar en el mundo». Hemos visto que para el hombre «estar» es «estar viviendo»; estar en el mundo quiere decir estar *haciendo* el mundo, estar «mundificando»; el hombre no es ciertamente creador, y por eso «se encuentra» en el mundo; pero es demiurgo: hace el mundo —«su» mundo— con aquello que le es dado, pero solo es hasta entonces circunstancia. «La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre» —escribió Ortega en *Meditaciones del Quijote*, y ese texto decisivo ha sido analizado por mí minuciosamente—; ahora entendemos claramente su significación no estrictamente metafísica, sino al nivel de la antropología radicada en la metafísica, en la perspectiva de la estructu-

ra empírica. La historia humana es, en una de sus dimensiones, la historia de esa reabsorción, de la proyección sobre la nuda circunstancia de los proyectos concretos que van a hacer de ella, en cada caso, mundo. Y por eso es posible una singular «historia del mundo» como historia de las diferentes maneras en que el mundo lo ha sido: una historia de la mundanidad o de la estructura mundana de la vida.

Tendremos que preguntarnos ahora por la forma concreta en que esa mundanidad acontece, para lo cual tendrán que ir «entrando en escena» todas las dimensiones de esa estructura empírica que vamos persiguiendo.

XIV

LA SENSIBILIDAD COMO TRANSPARENCIA

Cuando se habla de «estar en el mundo», lo problemático no es solo el mundo, ni siquiera yo que estoy en él, sino también el sentido de ese «estar». Usamos constantemente este verbo para designar la «localización» de las cosas y de los objetos geométricos en el espacio. Decimos que París está en Francia, la mesa en el comedor, el libro en el estante, la arista entre dos caras de un poliedro. También decimos que Madrid y Toledo están cerca, que la Luna está a 384.000 kilómetros de la Tierra, que la copa del árbol está arriba y las raíces abajo. Pero es problemático que esos sujetos sean otra cosa que sujetos gramaticales. Si preguntamos «qué hace» el libro, o Toledo, o la arista cuando están donde están, habrá que responder que no hacen nada. Ni siquiera físicamente podría decirse, en rigor, que el libro está gravitando sobre la tabla que lo soporta: la atracción se está ejerciendo en todos sentidos, y no por el libro como tal sino por cada una de sus hojas, en verdad por cada una de las partículas que las componen, y esa atracción no es del libro como unidad sino de cada una de las partículas sobre todas las demás en función de sus distancias. Cuando decimos que la lámpara está sobre la mesa o la Luna muy lejos, lo que en rigor significamos es que si *yo* ocupase el lugar de la lámpara o la Luna, estaría

sobre la mesa o muy lejos de donde estoy ahora. Cuando yo «estoy», sí estoy haciendo algo, aunque como eso lo hago siempre, propendo a decir que no hago nada cuando no hago nada más que *estar*.

Antes empleé una expresión que usamos inercialmente a propósito de las cosas —y hasta de los objetos ideales—, pero que solo tiene sentido controlable cuando se aplica a los hombres: *encontrarse*. Decimos que el Guadiana se encuentra entre el Tajo y el Guadalquivir, o que una isla se encuentra en medio del mar; pero en realidad no se encuentran; en cambio, yo sí me encuentro, y es precisamente lo que «hago» cuando no hago más que estar. Me encuentro «en» algo y esto quiere decir «con» algo. Una vez más vemos el valor del verbo español «estar» y la confusión que introduce en la filosofía su inexistencia en la mayoría de las lenguas y su identificación con el «ser»; la reducción del «estar» al ser —por ejemplo en el concepto heideggeriano del *Mitsein*—, además de asimilarlo a algo que tiene bien poco que ver, ha obturado la comprensión del «vivir» como «estar viviendo».

Lo grave del caso es que, como yo soy corpóreo y mi cuerpo es *también* una cosa, confundo lo que quiere decir «yo estoy sentado» con lo que significa el hecho concomitante —pero enteramente distinto— de que «mi cuerpo está encima de una silla». Entiendo «yo estoy en Castilla» en el mismo sentido que tiene «la teja está en el tejado» o «los focos están dentro de la elipse», sin advertir que el sentido de las últimas expresiones se deriva del que tiene la primera, y que no cabe mayor error que entender aquella desde estas últimas. (Y no digo «el pez está en el agua» o «la golondrina está en su nido», porque de momento *no sabemos* lo que estas expresiones significan, y solo podríamos intentar entenderlas desde el uso del verbo «estar» cuando hablo de

mí, analógica o, mejor, homológicamente, mediante una serie de adiciones y sustracciones muy problemáticas.)

Añádase a esto algo que es todavía más importante: nuestra realidad es corpórea, es decir, la corporeidad es una estructura o instalación de la que no puedo prescindir, y esto hace que, además de la posible confusión que acabo de señalar, *mi* estar, aquel que da su sentido originario a este verbo, es «también» corporal; quiero decir que no conozco otra manera de estar que no sea corpórea, que no esté condicionada por la corporeidad, que no acontezca según ella o se «realice» en ella, y solo un esfuerzo mental sumamente penoso y arriesgado me permitiría pensar otras formas de estar, que ciertamente habrían de derivarse de la única que me es dada. En otras palabras, al nivel de la estructura empírica, «estar» significa «estar corporalmente». Ahora tenemos que preguntarnos qué quiere decir esto en concreto.

La manera real de estar «en» y «con» la realidad, de «estar en el mundo», es lo que llamamos *sensibilidad;* gracias a ella me encuentro y encuentro las cosas que están conmigo. Esa sensibilidad es primariamente *transparencia:* «a través» de mi cuerpo estoy en y con las demás cosas, en y con él en la medida en que es también una cosa. En cuanto cosa, el cuerpo es «opaco»; en cuanto cuerpo sensible, es un medio «transparente» que me inserta en el mundo.

Conviene no precipitarse, no dispararse desde luego hacia el conocimiento, ni siquiera en esa forma relativamente elemental que es la percepción. Tampoco hay que quedarse en las «sensaciones», que son, como la psicología ha reconocido hace mucho tiempo, un elemento abstracto que únicamente se puede aislar mentalmente o a lo sumo en los laboratorios. Se trata de algo primario respecto de todo conocimiento, precisamente de aquello que lo hará posible y, más aún, que lo hace necesario: el estar *con* la realidad. Creo que nadie vio esto con

mayor claridad que Gratry en *De la connaissance de l'âme* (1857), al hacer su teoría del *sens* o sentido (véase mi libro *La filosofía del P. Gratry*, IV, 2, *Obras*, IV). Ni siquiera Maine de Biran, de quien procedían algunas ideas de Gratry, escapó como este a la disyuntiva entre sensualismo e idealismo, que ha entorpecido la comprensión de este problema.

Gratry distingue entre «los sentidos» y «el sentido» (que a veces llama sensibilidad) y que es «un fondo de luces, de deseo y de instintos», germen o raíz de inteligencia y de voluntad, *previo a ambas*. El sentido es instintivo, oscuro, pasivo; viene de fuera, de lo otro, «de puertas afuera», como decía Aristóteles. *Porque* tiene el sentido, puede el hombre *después* conocer y querer; antes que la inteligencia y la voluntad se da un primer *contacto* con las cosas, y eso es el sentido. Para Gratry, pues, el sentido es el órgano primario de la *realidad*. El alma siente todo lo que hay, y el sentido se diversifica según los modos de realidad que lo afectan; por eso distingue el sentido externo del sentido íntimo y del sentido divino, mediante los cuales se opera el contacto con las cosas, los prójimos (y yo mismo) o Dios, lo cual hace posible su conocimiento ulterior.

Naturalmente, Gratry no llegó a la noción de «vida humana», y sus interpretaciones se valen de conceptos insuficientes, aunque insólitamente innovadores para su tiempo; pero creo que nadie tuvo como él la intuición recta del sentido fundamental de la sensibilidad. El mundo exterior —sostenía Gratry— no necesita demostración: hay cuerpos porque los veo y los toco. Esta prueba es buena —pensaba— para todo el que no sea sofista o una víctima de la sofística. El sentido nos pone en inmediato y evidente contacto con la realidad, en una dimensión primaria, anterior al conocimiento y, por tanto, a toda posible demostración. Análogamente, el sentido del prójimo, el *sens d'autrui*, se funda en el *sens intime;*

yo siento inmediatamente al prójimo como un *tú*, no como un *cuerpo*, del mismo modo que me siento a *mí* (que me encuentro). Y por ser el sentido raíz del conocimiento y de la voluntad, tiene implícita una dimensión intelectual y otra moral. Esta doctrina culmina en la del sentido divino, en virtud del cual Dios es punto de apoyo, fundamento, raíz, algo que está en nosotros pero no en nosotros solos, de lo cual podrá partir todo intento de conocimiento de Dios.

* * *

Esa transparencia general que nos permite insertarnos en el mundo y «estar» en él, resultante de la intersección de la estructura del mundo con la del cuerpo humano, tiene una pluralidad de dimensiones. La sensibilidad se articula en «sentidos», y estos descubren y manifiestan aspectos del mundo; o bien tropiezan con puntos en que su realidad no se hace patente; en otras palabras, revelan su parcial opacidad, en forma de resistencia. Los sentidos ejecutan un *análisis del mundo*, el cual «está ahí» unitariamente como correlato de la sensibilidad en general entendida como transparencia.

En pocos aspectos aparece tan claramente lo que quiere decir estructura empírica. El sistema de la sensibilidad humana está dado, es un hecho, podría ser distinto, y condiciona nada menos que la estructura del mundo; a su vez, su actualización depende de la realidad que —también de hecho— tiene ese mundo «físico»: si no hubiese movimientos ondulatorios de cierta longitud de onda, no habría visión; pero si no hubiese órganos de la visualidad, no habría luz. Por eso he hablado de «intersección» de la estructura del mundo con la del cuerpo humano; ahora bien, como ambas son, aunque estables, cambiantes, su intersección también lo es, y por tanto podría hablarse de una historia de la

sensibilidad. Aun suponiendo que los «órganos» de los sentidos no cambiasen, ni tampoco el mundo en cuanto «cosmos» —o *mientras* no cambien—, puede haber ciertamente cambios de perspectiva y función de cada una de las dimensiones, que alteran la realidad efectiva de esa transparencia que es nuestra forma real de estar en el mundo. El hombre alumbra nuevas energías físicas —o las hace accesibles y manejables—; mediante otras técnicas potencia sus capacidades sensoriales «naturales» —si es que no entendemos, como sería justo, que la técnica pertenece a su «naturaleza»— o crea otras nuevas, con lo cual expande y dilata su sensibilidad, y la hace adoptar formas antes inexistentes; en suma, se modifica su estructura sensible.

La interpretación vital de la sensibilidad ha estado demasiado influida por la diversificación de los órganos sensoriales, de lo que se ha llamado «órganos de los sentidos», identificándolos con frecuencia con los sentidos mismos. La psicología ha puesto en claro que en el ejercicio real las sensaciones convergen en una percepción compleja, poniendo en juego varios sentidos. Conviene sin embargo poner en primer término la perspectiva *biográfica*, según la cual son simples ciertos actos, sea cualquiera su complejidad psicológica, que a última hora es interpretativa. Si yo bebo un vaso de vino, intervienen en su realidad sensorial, al lado de las sensaciones específicamente gustativas, otras que se consideran táctiles (la temperatura, la consistencia del líquido, su uniformidad —compárese con el beber un zumo de naranja recién exprimido o una leche con nata—, su densidad), olfativas —el aroma—, visuales —no es indiferente, ni siquiera para el sabor, que veamos el vino como tinto o blanco—, incluso las más complejas y generales que proceden de su contenido alcohólico, y que no se reducen a «sabor». Pero todo esto es primariamente simple, quiero decir que biográficamente

lo que yo *hago* es beber un vaso de vino, y todo lo demás —las múltiples sensaciones— son «actividades» en el sentido orteguiano de la palabra, algo que «me pasa» o acontece en mí. Lo mismo podría decirse del andar o ver a una persona o escuchar una música o fumar, para no hablar de las vivencias estéticas o, todavía más, eróticas.

Por eso conviene entender bien el término «transparencia» que he usado para interpretar la sensibilidad. No es solo la transparencia del cuerpo, a través del cual, mediante la sensibilidad, «llego» al mundo, este me es presente; es también la transparencia del mismo mundo, su aptitud para dejarse penetrar por mis proyectos, como si sus flechas fuesen rayos luminosos. El mundo es «transitable» gracias a la sensibilidad; tiene una profundidad en la cual se puede entrar; es capaz de caminos que dentro de él se pueden abrir y seguir; el «argumento» en que consiste la vida humana y que se desenvuelve creadoramente en el mundo acontece en forma sensorial, poniendo en juego, en diversas direcciones, a distinta presión, con mayor o menos resistencia, con placer, indiferencia o dolor, la sensibilidad.

La pluralidad sensorial introduce la movilidad y el «argumento» dentro del mundo mismo, no solo en la vida como tal. Las cosas se hacen presentes por la vía de un sentido, pero son accesibles también por otro u otros; lo que veo desde lejos se puede tocar desde cerca; el sonido me anuncia lo que puedo ver o tocar; el olor promete el placer del sabor, o amenaza con la inmediatez de lo repelente; lo que me es dado en la oscura proximidad del tacto, puede ser «reconocido» a la distante luz de la visión. Sin que nos movamos ni la cosa ni yo, la diversificación de la sensibilidad hace que *cada* perspectiva sea múltiple, y que en ese sentido esté siempre aconteciendo. La percepción humana no es simple, ni pasiva, ni instantánea, porque en cada caso está rodea-

da del halo de las otras maneras posibles, anticipadas o recordadas o simplemente convergentes.

Esto resulta especialmente claro si pensamos en los casos en que el trato sensorial con las cosas es «incompleto», en que cada vía de acceso a ellas está violenta o artificialmente aislada de las demás. En lo que podríamos llamar la percepción «privativa». Por ejemplo, cuando vemos a una persona hablar a través de un cristal que impide oír su voz, o cuando hablamos por teléfono y quedamos reducidos a la audición, o durante una conversación se apaga la luz y los que hablaban se quedan a oscuras. Las acciones humanas, por lo pronto, pierden «naturalidad», porque se produce una mutilación del sistema de las perspectivas sensoriales. El hábito y ciertos recursos sociales rehacen la naturalidad en ciertas situaciones —por ejemplo, al hablar por teléfono—, pero los viejos no suelen conseguirla y rara vez se sienten «cómodos» al hablar telefónicamente con alguien a quien no ven ni podrían tocar; la prueba de ello es que hablan anormalmente —por lo general en un tono inadecuado y convencional— y ni siquiera la comprensión de lo que se dice es plena.

Compárese esta situación con aquellas en que estoy atenido *de hecho* a una sola vía sensorial, pero las demás no están excluidas, sino simplemente están ausentes, no están «dadas». Si voy por la calle y huelo café tostado, si oigo un piano distante que suena en una casa, no tengo más que un olor y un sonido; pero ambos «anuncian», respectivamente, el bombo de hierro que gira pausadamente sobre el fuego, los granos de café recubiertos de azúcar que se tuestan, la oscura transparencia del líquido en la taza o en la cucharilla, el sabor estimulante; o bien la habitación con el piano, el teclado, la muchacha sentada ante él, la presión de los dedos sobre las teclas. Nada de eso es presente, pero incoativamente se anuncia y acompaña a aquella primera vía sensorial;

se da virtualmente, no está excluido, no está «prohibido». El análisis del mundo ejecutado desde las diferentes dimensiones de la sensibilidad no se da actualmente, pero se «cuenta» con él y da su normalidad a la perspectiva sensorial.

Las formas técnicas o artificiales de la sensibilidad, que hasta hace poco tiempo eran apenas una excepción marginal, en el siglo XX han ido ocupando un puesto cada vez mayor en la vida efectiva. El cine, el teléfono, los dictáfonos, los magnetófonos, los discos, la televisión, la radio, los indicadores visuales o auditivos que comunican o explican innumerables magnitudes o relaciones —el cuadro de mandos de una fábrica, un avión, incluso un automóvil—, los «teclados» o botones que accionan tantos dispositivos, la percepción «táctil» indirecta con que automáticamente se orienta el conductor, sintiendo las dimensiones de su automóvil como si de algún modo fuera su «cuerpo», la desorientación respecto a los materiales cuyo origen no se conoce ni acaso sospecha, y que no permiten la «prolongación» imaginativa de la percepción sensorial —como la que llevaba del traje de lana a las ovejas, del vestido de seda a los capullos y a los gusanos, de la mesa de madera al árbol, del vino a las uvas y los viñedos, del asado a la vaca, de la pluma al ave—, todo eso altera radicalmente las formas de la sensibilidad y, por tanto, la manera real de estar en el mundo. Si en algo ha variado la estructura empírica de la vida humana, ha sido en esa manera de alterar y dilatar esa transparencia del mundo que llamamos sensibilidad.

XV

LA ESTRUCTURA SENSORIAL DEL MUNDO

Los sentidos tienen, ciertamente, una jerarquía. Nadie da la misma importancia, por ejemplo, a la vista que al olfato; ni se les concede el mismo «valor» ni se teme igualmente su pérdida. Pero la cuestión que se suscitaría sería la del principio o perspectiva de esa jerarquía sensorial. Lo discutible no es que la haya, sino más bien al contrario: que no haya más que una. En ciertas formas de vida, el olfato ha sido probablemente el órgano capital de la supervivencia, y por tanto el más importante de todos; en un mundo primitivo, casi vacío de hombres, sin técnica, lleno de especies animales hostiles y mucho más poderosas, es verosímil que el olor ha sido el rasgo decisivo para la ordenación vital y pragmática de las realidades. Hoy propenderíamos a descalificar esa forma de vida como «animal» (o casi animal), pero tendríamos que reconocer que en un momento de la historia eso ha sido la vida *humana* —y, de paso, la condición de todas sus demás formas ulteriores.

Si pasamos de esta consideración histórica a la evolutiva dentro de la vida individual, nos encontramos con que el gusto ocupa el primer puesto en la fase inicial de cada biografía. La primera interpretación humana es la que establece el niño al *chupar* las cosas —es, aunque pueda repugnar a una mente racionalista, la for-

ma embrionaria de la «razón»—. El niño divide la realidad en dos grandes categorías: lo que se puede chupar y lo que no se puede (porque está lejos, porque es demasiado grande, porque quema, porque hiere, porque es áspero, porque sabe mal). Si pensamos en el niño «civilizado», sometido al cuidado inmediato y constante de sus padres o de la sociedad, que le inyectan un sistema complejo y elaborado de interpretaciones y lo liberan —si es que es una liberación— de la necesidad imperiosa de forjárselas, esto puede parecer secundario; pero no lo es tan pronto como descendemos a las formas de vida relativamente primitivas de la actualidad, no digamos si retrocedemos a los incontables milenios de la prehistoria. No olvidemos que el «sabio» —la palabra de más prestigio intelectual y humano hasta hace pocos siglos— es el hombre que entiende de *sabores*, que *sabe* a qué *saben* las cosas y qué significa eso.

Si nos atenemos a la estructura empírica de la vida *actual adulta,* olfato y gusto son secundarios y subordinados; funcionan siempre al margen, casi inadvertidos, o con un alcance local y limitado; quiero decir que el hombre apenas tiene presente su función en la constitución de lo que llama «el mundo» como tal; o, lo que es lo mismo, el *mundo* del hombre de nuestra cultura ni es ni olfativo ni gustativo, aunque lo puedan ser algunas cosas o situaciones de él.

Tres son los sentidos que configuran la mundanidad tal como primariamente la entendemos: el tacto, la vista, el oído. En ellos se fundan, a lo largo de ellos se constituyen, tres dimensiones inseparables pero no indistinguibles, que se pueden analizar con relativa autonomía: la «realidad», la «mundanidad» y la «significación».

Mediante el tacto se nos revela la «efectividad» de las cosas. Tan pronto como se introduce en la mente —y en la experiencia vital— la distinción entre «apariencia» y «realidad», entre «parecer» y «ser», el tacto

se presenta como la instancia decisiva: es real aquello que se puede tocar, frente a toda forma ilusoria o espectral de presencia. Todo aquello que de hecho no se puede tocar, en la medida en que es efectivo se imagina como susceptible de ser tocado, como «tangible». Es, por esto, el órgano de la posesión, desde la apropiación con las manos hasta la «posesión» sexual o aquella otra que es el comer, y que implica, más allá del mero «gustar», el apoderamiento táctil del alimento que se sujeta, desgarra, mastica, traga y asimila. Piénsese en lo que ha significado la llegada del hombre a la Luna —ejemplo que aparece inevitablemente con frecuencia en estas páginas, porque representa una variación decisiva de lo humano—. La Luna ha sido, desde el origen de la especie, un objeto visual permanente del hombre; es algo que *todos* los hombres han visto —lo cual puede decirse de muy pocas realidades, y desde luego no de la Tierra en cuanto tal—, un elemento común de toda circunstancia individual, sin más excepción que los ciegos de nacimiento (y sobre ellos diré más adelante una palabra); pues bien, en julio de 1969, la Luna ha ingresado en el mundo táctil, ha dejado de ser «intangible» para ser tocada, ha recibido su suprema confirmación de realidad.

He dicho confirmación, porque era ya real, y ciertamente en la forma concreta de pertenecer al «mundo», en virtud de su presencia *visual*. La vista, en efecto, no es simplemente un sentido de «cosas» —aunque lo es también—, sino un sentido de la *mundanidad* o el mundo en cuanto tal [1]. Los sentidos nos descubren cosas o elementos procedentes de ellas: la corporeidad, el bulto o la superficie, la lisura o aspereza, la temperatura, la

[1] Muchas de las ideas que siguen fueron formuladas hace muchos años por mí en un ensayo escrito en New Haven en 1956 y publicado originalmente en *La Nación*, «La interpretación visual del mundo». Reimpreso en mi libro *El oficio del pensamiento* (posteriormente en *Obras*, VI).

consistencia, la humedad o sequedad, la resistencia, la «voz» que viene de ellas o su roce o su choque, su sabor, el olor que «desprenden» o «exhalan»; y las combinaciones múltiples de todos esos ingredientes. La vista, además de este tipo de función, de patentizar cosas y *aspectos*, nos da una pluralidad de elementos simultáneamente, y no como suma o conjunto, sino como *contexto*. Los ingredientes de lo que vemos aparecen ligados por un sistema de relaciones mutuas dentro de un *campo* visual anterior a cada uno de ellos. Cada cosa aparece con un halo u orla de realidades visuales *desatendidas;* el «desenfoque» de la periferia no tiene mero sentido óptico, sino vital. La vista va más allá de los objetos, para ir a su contexto o campo visual; su estructura es la del «en» y el «con», la del «ámbito»; las cosas vistas están *en* el campo visual, unas *con* otras, en contexto. Y esta es precisamente la estructura originaria del mundo como realidad distinta de las cosas y previa a ellas.

No solo esto. La visibilidad no supone solamente un ámbito, sino también una *organización* de sus ingredientes. La *perspectiva* es la estructura misma de la visión real, y la palabra misma procede de la esfera de la visualidad. La audición simultánea de varios sonidos propende a la confusión, y supone un esfuerzo introducir orden en esa multiplicidad, mientras que el campo visual está organizado perspectivamente: es el carácter de la mundanidad. Cuando se habla del carácter «espectral» de la visión, de su «irrealidad» frente al palpar o el gustar, o se reduce lo visto a mero «objeto», se olvida: primero, que la realidad de los objetos de la percepción táctil viene en parte de su asociación con la visual: el hallazgo de las cosas en un campo o mundo, en una perspectiva organizada, les confiere una realidad que luego el tacto viene a confirmar o poseer; y segundo, que la visión no es exclusivamente visual: tiene una compo-

nente muscular: acomodación, movimientos de ojos y cabeza, regulación de la luz, atención, etc. Todo eso entra en la visión efectiva, no en su abstracción psicológica, y subyace a las metáforas visuales del conocimiento.

Las estructuras mundanas del *aquí*, el *ahí* y el *allí* tienen sentido primariamente visual. La vista hace *presentes* las cosas que están ausentes para los otros sentidos, es decir, las hace positivamente *lejanas:* lo que no está aquí, sino allí. Por eso, la vista dilata fabulosamente el repertorio de lo percibido, y con ello la facultad proyectiva del hombre. Paralelamente, revela los modos de la negación como algo positivo. Los demás sentidos dan algo positivo o no funcionan: oigo, toco, gusto, huelo *algo,* o no ejercito esas funciones. En cambio, lo visible se asocia siempre a lo invisible; y esto no es lo que «no se ve», sino lo que «no se puede ver». La organización del campo visual, definida por la perspectiva y la estructura de las cosas, establece una articulación compleja, coherente y variable entre sus elementos, según su visibilidad o invisibilidad. Unas cosas *ocultan* otras. Lo oculto o escondido, lo latente, que es una categoría vital y no perceptiva, tiene una significación primariamente visual; o, si se prefiere, la visión es el «modelo» interpretativo de esa categoría vital. En cuanto a la forma radical de invisibilidad —la falta de luz, la tiniebla, la oscuridad— es una realidad vitalmente positiva, algo con lo que me encuentro y tengo que contar. Como ya vimos antes, la imagen de la nada, probablemente su origen psicológico. La tiniebla es la presencia visual de la invisibilidad misma: al abrir los ojos a la tiniebla, no es que no veamos, es que *vemos que no se ve.*

Y no olvidemos esa dimensión del mundo que, por ser la condición misma de la vida humana, excede de todos los sentidos y los penetra todos, y aun va más allá de la estructura empírica: el *tiempo.* La visión aporta un elemento decisivo: su articulación. El día y la noche

—realidades primariamente visuales— dan la primera vivencia del ritmo temporal, de la duración y la cuantificación del tiempo, que conduce a la idea de los «días contados» y a través de ella de la finalidad temporal de la vida, de la memoria, la anticipación y la proyección.

En mi viejo ensayo «La interpretación visual del mundo», me hacía una objeción: «¿Y el ciego? ¿Puede decirse que el ciego no está en un mundo, o que al menos está en *otro mundo* que los videntes? ¿Es distinta la estructura de la mundanidad del ciego? ¿No es bastante decir que percibe el mundo —el mismo mundo— de otro modo, tal vez empobrecido, precario, pero siempre el mismo? A esta objeción respondería yo aceptando su contenido y negando, sin embargo, que sea una objeción contra lo que acabo de decir. El ciego vive en el mismo mundo que los videntes; tiene la misma estructura de la mundanidad. ¿Cómo es esto posible, si es cierto que el sentido del mundo como tal —de nuestro mundo, se entiende— es la vista? Sencillamente, porque en términos *vitales* —no sensoriales, fisiológicos o psíquicos— *el ciego tiene un mundo visual.* El ciego está en una sociedad vidente; el mundo no es solo ni primariamente un repertorio de cosas físicas percibidas sensorialmente, sino de realidades humanas, interpretadas por la sociedad; es una realidad histórica y social. Las interpretaciones que son inyectadas por su contorno humano al ciego— y aunque sea un ciego de nacimiento— son visuales; las estructuras —incluso físicas— de su mundo están hechas en función —en *vista,* diríamos— de la visualidad. El lenguaje, las imágenes, las metáforas, incluso muchas conexiones lógicas, están referidas a la visualidad. Al ciego le falta, claro es, la intuición sensible de todo eso, no lo ve, pero opera con todas esas estructuras visuales. Literalmente, el ciego vive en un mundo visual, que se ve con los ojos de los demás, es decir, con lo que su

vida tiene de vida colectiva. La sociedad es el lazarillo del ciego.

«Imagínese la diferencia entre un ciego —un individuo ciego— y lo que sería una especie ciega. Es decir, lo que sería el hombre si el hombre no fuese vidente, si su estructura empírica no incluyese la visualidad. Es evidente que este individuo de la especie ciega sería mucho más distinto del individuo ciego de nuestra especie que lo es este de los hombres normales dotados de visión. Y esto puede ayudar a entender la articulación de los elementos somáticos —por ejemplo, perceptivos— con los sociales —ideas, creencias, usos, lenguaje, estimaciones, relaciones lógicas, etc.— en la constitución de una estructura empírica.»

En cuanto al oído, es el sentido «ambiental» por excelencia. Los sonidos nos circundan, se perciben simultánea o sucesivamente, se funden o confunden, proceden de diferentes direcciones y distancias variables, pero no de «puntos» precisos; la propagación no rectilínea de las ondas sonoras hace que no haya el sistema de la ocultación y la patencia y da un carácter «envolvente» a lo auditivo. La dimensión *vitalmente* relevante de la audición es la *voz* humana. Todos los demás sonidos quedan en otro plano, biográficamente secundario. En este sentido, podríamos decir que el oído es el sentido de otra forma de mundanidad, la *convivencia*. Las voces «llegan» de todas partes, de cerca o de lejos, aisladas o juntas, confusas o precisas, individualizadas o disueltas en «masa», sin necesidad de contacto, en la luz o en la oscuridad. Y lo que dan del «otro», del hombre, no es directamente su cuerpo, aunque sí algo que emana de su corporeidad y está matizado por ella —incluso afectado por su sexo y su edad—. Esa realidad personal que se «desprende» del cuerpo y viaja hacia los otros, esa especie de emisario de la persona que es la voz, proba-

blemente es lo primero que ha hecho pensar en lo que se llama, con un término demasiado vago, el «alma».

Pero la voz humana no es solo sonido, ni siquiera «sonido personal»: es palabra, φωνὴ σημαντική *(phonè semantiké)*, voz significativa, decía Aristóteles. La voz «dice» algo a alguien respecto de las cosas. Es el elemento del «sentido», de la significación, y esto quiere decir de las interpretaciones. Esta es la función primaria de lo auditivo. Se dirá que en principio nada se opone a que la comunicación significativa se efectuase de un modo visual o táctil; la especie humana podría ser sorda y muda, y sin embargo podría haber convivencia y significación; en principio, en efecto; esto quiere decir en el nivel de la estructura analítica; en el de la empírica, en el de la antropología, no: la audición es el modo empírico de la convivencia humana. Por eso es *lenguaje* —no se olvide que todos los que se llaman metafóricamente «lenguajes» o «metalenguajes» se derivan del lenguaje real y solo son inteligibles desde él, que todo otro «lenguaje» se estipula o constituye *hablando*—. Todo el pensamiento, incluso el pensamiento solitario, está fundado en el lenguaje y, por tanto, en el oído. Lo que la vista es para la estructura de la mundanidad, el oído lo es para la de la significación, y por tanto para el sentido intrínseco de la vida humana. Esta, en cuanto convivencia comprensiva, acontece auditivamente. Y lo mismo que antes dije del ciego habría que decir del sordo o del sordomudo, los cuales socialmente viven en un mundo auditivo.

Fides ex auditu, la fe viene por el oído. ¿Qué sentido tiene esto? ¿Tendría sentido decir que del oído viene la ciencia? Se pensaría más bien, en nuestro mundo de lectores, que de la vista, de los textos escritos. ¿En qué está la diferencia? El oído es el órgano primario de la persuasión —y son conocidas las relaciones etimológicas entre πείθειν *(peíthein)*, persuadir, y πίστις *(pístis)*,

fe—; pero la razón de ello es que la voz es intrínsecamente personal, hasta el punto de que, cuando acompaña a la palabra «circunstancial» *yo,* le da el valor de un nombre propio. En la voz, y por tanto al oído, se manifiesta la persona como tal, en la otra dimensión que no es la cara. La voz *dice* lo que *quiere decir* el rostro, que se ve pero también se puede tocar, y es entonces cuando prueba o confirma su realidad, cuando no se limita a «ser» en el sentido de la consistencia, sino que *está,* en el mundo efectivo. Son las tres dimensiones radicales en que sensorialmente se constituye la estructura mundana de nuestra vida.

XVI

LA INSTALACIÓN CORPÓREA

De la corporeidad de la vida humana me ocupé con bastante detalle hace algunos años [1]; en esta misma investigación ha aparecido ya en diversos lugares, a causa del sistematismo de la filosofía, procedente a su vez del que tiene la realidad radical que es mi vida. Hemos visto que dos estructuras fundamentales, mundanidad y corporeidad, son inseparables, unidas por relaciones de complicación bilateral; que a la primera pertenece cierta «prioridad» al nivel de la teoría analítica, mientras la segunda la tiene al nivel de la estructura empírica. Una y otra son formas radicales de *instalación*, y en esta perspectiva deben considerarse.

El cuerpo es, ciertamente, una parte del mundo; en cuanto «cosa» es separable, en el sentido del *khoristón* aristotélico, fundamento de la *ousía* o sustancia; y también, desde el punto de vista de la teoría husserliana de los todos y las partes, es separable: un *Stück* o trozo, no un *Moment*. Pero esa separabilidad e independencia dejan de serlo tan pronto como vemos el cuerpo como lo que es: no una cosa, sino algo que *acontece;* no como un cuerpo físico, sino como un cuerpo vivo, mejor aún

[1] «La estructura corpórea de la vida humana», en *Revista de Occidente*, nueva época, núm. 2, 1963 (reimpreso en *Nuevos ensayos de filosofía*, Revista de Occidente, 2.ª edición, Madrid 1968, y en *Obras*, VIII).

viviente, es decir, que está viviendo. Si «aíslo» un cuerpo humano del resto del mundo, si lo dejo reducido a él mismo, muere por falta de alimento; si ese aislamiento es riguroso, todavía antes, por falta de respiración; es decir, la realidad efectiva del cuerpo viviente no termina en los límites de su piel, sino que envuelve el «mundo en torno» o *Umwelt*, análogo biológico de lo que biográficamente es la circunstancia [1]. Los astronautas que acaban de ir a la Luna han tenido que llevar consigo su propia atmósfera, su propia presión, sus propios alimentos; una porción de su *Umwelt*, insertada en su nuevo «mundo» biográfico lunar.

Ni el mundo es una cosa, ni el cuerpo tampoco; sobre todo cuando tomo respecto de él la perspectiva propia y adecuada: *mi* cuerpo. La instalación mundana coincide con la condición humana misma, con la circunstancialidad; pero su forma concreta es la corpórea: corporalmente estoy instalado en el mundo, cuyas cualidades son correlativas de mi corporeidad. Pero, sobre todo, yo estoy instalado en mi cuerpo; quizá esta expresión es la que puede aclarar mejor las dificultades que asedian a la filosofía cuando trata de precisar si simplemente «tengo» cuerpo o «soy» cuerpo. Por supuesto —y esto lo ha visto muy bien Gabriel Marcel—, el «ser encarnado» va mucho más allá del mero «tener», de la propiedad o posesión del cuerpo, porque yo no soy sin mi cuerpo, y mi tenerlo no es secundario o consecutivo; pero si decimos «yo soy mi cuerpo», esto va contra toda la evidencia de que yo *me encuentro* con mi cuerpo, que no he elegido, que me complace o no, que me plantea problemas, que es parte de mi circunstancia, al cual en modo alguno me reduzco.

El paralelismo entre mundanidad y corporeidad es estricto: a los que repugna decir «tengo cuerpo» y pre-

[1] Véanse las diferencias en mi libro *Ortega. Circunstancia y vocación* (Revista de Occidente, Madrid 1960).

fieren decir «soy mi cuerpo» no se les ocurriría decir «soy mi mundo», y no tienen inconveniente en decir «tengo mundo» o «estoy en el mundo». Si volvemos a la tesis original de Ortega, «yo soy yo y mi circunstancia», vemos que «yo» aparece dos veces y con diferente significación: el primer «yo», aquel que designa o señala *mi* realidad íntegra, es corporal y mundano, y podría decirse que es cuerpo y mundo, en el sentido de que los incluye; el segundo «yo», el momento de «yoidad», el *quién* polarmente opuesto a la circunstancia, ni es ni puede ser corpóreo, ni es ni puede ser mundano, porque no es *cosa* alguna.

Recuérdese que «instalación» es la estructura biográfica del estar, la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical. La manera concreta de estar en el mundo es, precisamente, estar *corporalmente* en él, lo cual no quiere decir que mi cuerpo —la cosa cuerpo— esté en el mundo, entre las demás cosas de él, sino que *yo* estoy en el mundo de manera corpórea, instalado proyectivamente en mi cuerpo, a través del cual acontece mi mundanidad concreta.

Todos los atributos que hemos descubierto en la instalación convienen a la corporeidad como estructura de la vida humana. Estabilidad —aunque no forzosamente permanencia—, carácter de «encontrarse» allí, desde donde uno se proyecta, sin empezar nunca en cero: todos mis proyectos parten de mi instalación corpórea. Como vimos antes, el verbo ser, con su sentido predominante de consistir, enmascara muchas veces las formas del vivir; usando el verbo estar, diríamos que yo no soy corpóreo, sino que *estoy corpóreo;* y todavía mejor, aprovechando la esencial afinidad del verbo estar con el adverbio, *estoy corporalmente:* ambos, verbo y adverbio, son rigurosamente *circunstanciales;* la circunstancialidad inherente al verbo «estar» está potenciada por la conexión con un adverbio circunstancial.

El concepto de instalación permite comprender algunos caracteres comunes al mundo y al cuerpo; por ejemplo, la comodidad o incomodidad. Cuando hace demasiado calor o demasiado frío, cuando la humedad o la presión son inadecuadas, cuando llueve fuertemente o sopla un viento muy violento, cuando el terreno sobre el que ando es pedregoso o movedizo, estoy incómodo; a la inversa de la comodidad que siento a la sombra fresca de unos árboles, en el agua tibia, al caminar por el monte entre plantas aromáticas, en una habitación bien caldeada. Análogamente, me siento cómodo en el cuerpo joven y sano, limpio y elástico, incómodo en el cuerpo viejo, achacoso, paralítico, herido, febril, sucio. Ambas comodidades o incomodidades se corresponden, se identifican, a veces se contrarrestan. El cuerpo sano y vigoroso del deportista, tenso, restablece una «comodidad» entre la nieve fría, en el agua helada, en la cumbre fragosa, bajo el sol ardiente, porque el sistema total de la instalación cuerpo-mundo es favorable. Por el contrario, ciertos «malestares» somáticos anulan toda la posible comodidad de la instalación mundana, la enajenan y ponen entre paréntesis: para buscar un ejemplo muy sencillo, el mareo, que es, ni más ni menos, la crisis de la instalación corpórea, aquella situación en que no se puede «estar».

También resulta clara la significación del «reposo» —prefiero esta palabra a la más usual «descanso», porque la forma privativa de esta hace pensar que el fenómeno primario es el cansancio, que el reposo consiste en «des-cansar», en restablecer la situación alterada por el cansancio—; reposar es propiamente «quedarse» (sentido bien visible en el inglés *rest*); pero hay que preguntar: ¿dónde? Reposar o descansar es retraerse de la instalación general mundana a la inmediata o corpórea; es «desentenderse» del mundo y reducirse a la corporeidad. El carácter de transparencia que el sistema sen-

sorial da al cuerpo hace que normalmente pasemos a través de él a las cosas, al mundo; vivir es ocuparse con las cosas, percibirlas, hacer algo con ellas; cuando descansamos, dejamos en suspenso lo más posible esa transparencia para atenernos a la instalación somática; intentamos que, momentáneamente, el mundo se contraiga a los límites de nuestro cuerpo.

Un paso más es el *sueño*. Es sabida la increíble dificultad que muestra la comprensión de ese fenómeno trivial y cotidiano; fisiológica y psicológicamente, sus mecanismos son complejos y elusivos al mismo tiempo, su interpretación resulta problemática. Aquí me interesa la significación *biográfica* del sueño. El reposo es una situación ambigua y transitoria; persiste la instalación —y desde ella la proyección—, pero en forma «reducida» en un sentido muy riguroso, casi fenomenológico: es la reducción o *epokhé* del mundo en cuanto ultrasomático, la reducción del mundo a cuerpo; no puedo reposar mucho tiempo, porque me «canso» de ello y vuelvo al estado de alerta, a la inserción directa en la mundanidad, o bien me duermo. El sueño es la «desconexión» *(Ausschaltung)* de la instalación, incluso somática; es la eliminación del «en»: el hombre dormido no está en ninguna parte; por eso el despertar incluye siempre larvadamente la pregunta «¿dónde estoy?» —si se prefiere, literalmente, «¿dónde me encuentro?»—, que a veces es expresa, por ejemplo cuando se está viajando y cada día se duerme en una ciudad; al despertarse hay un momento en que no se sabe dónde se está, y hace falta un esfuerzo para «reinstalarse». Para dormirse suele necesitarse un estado de «comodidad», consistente en lo que pudiéramos llamar una igualación del cuerpo y el mundo, en que, al no sentir sus límites, no siento ni a uno ni a otro. La expresión popular española «dormir a pierna suelta» tiene un sentido clarísimo: para dormir «suelto» mi cuerpo, me desentiendo de él, me desligo de su

instalación. Cuando esto ocurre «desde fuera» —por extrema fatiga, por causas fisiológicas, por hipnosis o, más crudamente, por la administración de un narcótico, no me duermo, sino que «me quedo dormido», me sobreviene externamente esta desconexión.

En todo caso, esa suspensión de la instalación deja la vida en suspenso —se entiende, la vida biográfica—. La medida en que la suspensión no es total es aquella misma en que sobreviene un resto de instalación, que transparece en la expresión activa «estar durmiendo», que la lengua distingue, aunque no muy agudamente, de «estar dormido». Estar durmiendo es una forma límite, con un mínimo de instalación, de estar viviendo.

Soñar, finalmente, es reducir la instalación a aquella porción de la realidad psicosomática en que predomina lo psíquico sobre el sistema perceptivo, es decir, sobre el mecanismo de la transparencia transitiva. Mientras que el *ensimismamiento* es la instalación primaria en el «mundo interior», con «olvido» biográfico —o, si se prefiere; postergación perspectiva— del mundo exterior y del cuerpo al mismo tiempo. Las transiciones de un estado a otro podrían explicarse bien, en su significación biográfica, mediante los desplazamientos de una a otra perspectiva, es decir, mediante las modulaciones de la doble instalación mundano-corporal.

El hombre, instalado en su cuerpo, desde el cual vive y va hacia las cosas, se «vuelve» sobre su propio cuerpo, que, ambiguamente, resulta ser también una cosa más. Por lo pronto, dada la estructura somática del hombre, no todas las partes del cuerpo son igualmente dadas, presentes o accesibles. La espalda no se puede ver, algunos puntos de la superficie del cuerpo no se pueden tocar, al menos si el hombre está demasiado gordo —y esta es una determinación en que el hombre se siente extrinsecado, en que tropieza con su obesidad como algo externo y ajeno a su realidad, como ocurre en cierta

medida a la mujer embarazada—; en todo caso, el cuerpo tiene un interior —unas «entrañas»— que se denuncian de varias maneras (latido del corazón, movimientos intestinales, respiración, pulso en diversos lugares que «afloran» a la piel, temblores o convulsiones, sensaciones internas, dolores) pero que siempre son latentes y, en cierta medida, problemáticas. La anatomía y la fisiología han ido explorando esa realidad del cuerpo interno y consiguiendo un conocimiento científico que hoy se superpone al que vitalmente tenemos; pero durante siglos o milenios el hombre ha estado atenido a un repertorio de interpretaciones fabulosas o mitológicas del interior de su cuerpo y de sus funciones. La magia, la guerra, los sacrificios, el canibalismo, la interpretación desde el cuerpo animal, todo eso ha ido decantando en la humanidad una serie de maneras de entender su cuerpo, ingredientes esenciales de su realidad, de su manera de instalación, que tiene una vertiente social e histórica. Piénsese en la distinción entre partes «nobles» y «viles», en el establecimiento de una jerarquía de los órganos y las funciones, en el ocultamiento o adorno del cuerpo mediante el vestido, en la reducción a lo excepcional del cuerpo mismo, es decir, del cuerpo desnudo.

Y mientras, por una parte, el cuerpo aislado es una abstracción, ya que necesita dónde estar, aire que respirar, alimento, por otra parte aquellas porciones del cuerpo que se eliminan o segregan, automáticamente dejan de ser cuerpo: los excrementos, las secreciones, el pelo o las uñas que me corto; incluso la circuncisión o la amputación de un miembro o la extirpación de una víscera convierten en «cosa» lo que era, en el sentido más riguroso, «mi cuerpo». Y, por supuesto, esto conviene a todas las células que se adquieran o pierden en el metabolismo o en cualesquiera procesos fisiológicos, aunque las células no son parte de mi cuerpo como tal

sino una interpretación científica —y como tal problemática—, que nunca funciona en la inmediatez de mi vida somática. En ese mismo nivel interpretativo, en cambio, son ingredientes esenciales de la corporeidad, en la época en que vivimos y no en otras, otros organismos, «microbios» entendidos como animálculos que «habitan» nuestro cuerpo, «flora» microbiana que introduce una imagen distinta, más recientemente «virus» que plantean una vivencia diferente de la animalidad y la corporeidad, e incluso de la vida biológica.

El cuerpo humano, por ser cuerpo vivo, tiene esa estructura que hemos llamado *vectorial.* En primer lugar, en su conjunto: el cuerpo «acontece», es como un proyectil biológico que avanza del nacimiento a la muerte, durante su vida. Es decir, se mueve en una dirección y con arreglo a una trayectoria específica e históricamente prevista. No se trata solo de «duración media» de la vida; en el hombre es más bien «expectativa vital» *(life expectancy)*, concepto bien distinto: una cosa es lo que estadísticamente duran las vidas de los hombres, otra lo que normamente (es decir, sin «accidente») pueden *esperar;* esta expectativa es la que define la trayectoria y determina su tensión.

Pero además, cada acción vital tiene orientación e intensidad; esto se prefigura ya en la estructura somática. El hombre tiene estación vertical, un plano frontal, marcha hacia delante, tiene arriba y abajo, delante y detrás, derecha e izquierda; las cosas están para él cerca o lejos. Si el cuerpo humano fuese radial, como la estrella de mar, o como la medusa o la ameba, o fusiforme, o reptante, las acciones tendrían otro sentido, y correspondería a ello otra estructura de la mundanidad. Hay un centro —yo— ligeramente excéntrico, ya que estoy orientado «hacia adelante» y el «detrás» queda preterido. El sistema de las «valoraciones espaciales» (o de orientación), tan curioso en la historia huma-

na, depende de la estructura corpórea: lo «alto» frente a lo «bajo», lo «delantero» respecto a lo «trasero» o «retrasado» —raíz del progresismo—, hasta lo «derecho» frente a lo «izquierdo», lo «diestro» y lo «siniestro». Imagínese hasta qué punto intervienen en la valoración y en las relaciones personales las estructuras corpóreas que condicionan el amor físico o la operación de amamantar al hijo: esas estructuras les dan una significación biográfica que podría ser bien distinta.

En cuanto a la magnitud, su sentido humano está influido, pero no unívocamente determinado, por lo somático. De *mí*, del «yo» que yo soy, del *quién* que soy yo, no tiene sentido predicar ninguna magnitud; mi cuerpo como cosa, por supuesto, la tiene, bien definida en cada momento, aunque variable a lo largo de mi desarrollo, más o menos fijada en el estado adulto. Pero hay un tercer punto de vista, en que hay magnitud, pero de manera más sutil: la magnitud de la *vida humana* en cuanto «encarnada» o corpórea. Esta magnitud no es métrica o geométrica, sino operativa. La vida tiene magnitud porque puede operar en cierto orden de magnitudes; es lo que se quiere decir cuando se dice de algo que es «a escala humana». Pero precisamente aquí se ve que el hombre se diferencia radicalmente del animal y de todo ente meramente «natural»: su magnitud operativa no está *dada*, sino que varía según las condiciones histórico-sociales. Siempre me ha conmovido el espectáculo de los hombres que, mediante enormes y complicados andamiajes y algunos instrumentos, construyen inmensos edificios, muchas veces, miles de veces mayores que sus cuerpos. No digamos en la época actual, de técnica superior y con el uso de energías que multiplican por billones las corporales: el hombre opera en órdenes de magnitud que directamente no son humanos, que nunca lo han sido de hecho; en el océano, en los espacios celestes, en otros astros, en el interior de la

célula, de la molécula o del átomo. La técnica va adaptando la realidad a la escala humana; entre el hombre y esas magnitudes extremas, máximas o mínimas, se interponen *aparatos*, instrumentos, es decir, *órganos* (*órganon* = instrumento) que no son biológicos, sino biográficos; pero esos aparatos son también corporales, y tienen que ajustarse a la estructura somática del hombre que los utiliza: sus palancas, botones, discos, lentes, tienen que adaptarse a las manos, los dedos, los ojos del hombre. La técnica permite una liberación física de la servidumbre biológica hacia la libertad biográfica, pero tiene que partir de esa estructura inicial, que le pone límites, aunque no sean permanentes y puedan ser trasladados de tiempo en tiempo a otra «frontera». La «magnitud vital» del hombre no está dada de una vez para todas, pero sí «de vez en vez», quiero decir dentro de cada situación, y estas etapas son aquellas en que se fija transitoriamente, entre variaciones, la estructura empírica.

Si pasamos de la magnitud a lo que podemos llamar cualitativo, es decir, las formas concretas de la corporeidad, encontramos que el hombre no parece demasiado «bien dotado». La condición biológica del hombre ha estado afectada por una serie de limitaciones: no poder volar, ni sumergirse, ni nadar naturalmente, ni estar protegido, ni abrigado, ni tener gran velocidad ni agilidad, ni estar poderosamente armado. Ni alas, ni pico, ni garras, ni coraza, ni lana, ni remos veloces, ni cuernos o colmillos. Lo interesante es que el hombre nunca se ha atenido a lo que «tiene» o «es» —a su «naturaleza»—, sino que siente sus determinaciones naturales como «limitaciones», y en cierta medida como deficiencias o incluso «privaciones»: piensa en lo que «le falta». Pero esto quiere decir que no se ve naturalmente, sino desde la irrealidad, la imaginación y el deseo, desde las posibilidades y no desde la realidad per-

cibida. El hombre ha mirado siempre a algunos animales con una extraña «envidia» biológica, como si estuviera «desposeído» o despojado de las propiedades o facultades de ellos, como si de alguna manera le «pertenecieran».

Biográficamente, esto significa que esas limitaciones son algo positivo: el reto de la realidad a la pretensión del hombre. El hombre, porque es un sistema variable de pretensiones, se siente, en una u otra forma y medida, mutilado. Y este es el lugar en que la técnica se inserta en la vida humana. Hoy el hombre vuela más que ningún pájaro; se sumerge hasta donde no puede llegar ningún pez; tiene más fuerza, mejores armas, mejores defensas que cualquier animal. No solo supera a «cada» uno de ellos, sino a cualquiera, a todos; si puede hablarse de naturaleza humana, hay que decir que se ha dilatado, vectorialmente, con enorme intensidad y en todas direcciones; que es una naturaleza en expansión, instalado en la cual el hombre se proyecta hacia ilimitados horizontes irreales.

XVII

LA CONDICIÓN SEXUADA

Cuando nace un nuevo humano, el padre, la vecina, la comadrona o el tocólogo lo miran y dicen: «Un niño» o «Una niña». Pero *antes,* la madre, las tías o las abuelas habían estado preparando ropa, azul o rosa, según se esperase —o se desease— un varón o una mujer (*blue for boys, pink for girls,* según la fórmula inglesa). El que examina al recién nacido, proclama su condición de niño o niña después de haber mirado su cuerpo, concretamente sus órganos genitales; pero a ese recién nacido le espera ya una determinación *social:* va a ser vestido de azul o de rosa, va a ser «interpretado», desarrollado, educado según esa condición que parecía meramente corporal y biológica. Ahí está, si no me engaño, la clave de todo el problema.

La evidente significación corpórea del sexo, la existencia de lo que se llama un «aparato genital», la presencia del sexo en el mundo animal e incluso en el vegetal, su asociación con el mecanismo de la reproducción, todo esto ha polarizado en una dirección enormemente importante, pero particular, esa dimensión que llamamos, no sin ambigüedad, sexo. Hay otra, revelada en ese mínimo detalle social, que podemos llamar su interpretación personal y proyectiva. Recuérdese la definición del hombre que surgió aguas arriba en esta in-

vestigación: «el hombre es el animal que tiene una vida humana». Este es el momento de hacerla funcionar para comprender una dimensión decisiva de su estructura.

Hace muchos años vengo utilizando una distinción lingüística del español, que me parece preciosa: los dos adjetivos «sexual» y «sexuado». La actividad sexual es una reducida provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, fundada en la condición sexuada de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas sus dimensiones.

Tan pronto como se piensa un instante se advierte que eso que se llama «el hombre» no existe. La vida humana aparece realizada en dos formas profundamente distintas, por lo pronto dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes: varones y mujeres. Pero hay que advertir con igual energía que estas estructuras no pertenecen a la noción «vida humana» en cuanto realidad estudiada por la teoría analítica, no constituyen un «requisito» o condición *sine qua non* de toda «vida humana» posible —es decir, de toda vida que lo sea en el sentido de la nuestra, de la que acontece en los hombres—; por eso, la determinación «sexo» no aparece en el plano de la teoría analítica. Se ha hecho a Heidegger el reproche de que el *Dasein* es asexuado, y esa objeción no tiene sentido. *Dasein* —«el modo de ser de ese ente que somos nosotros»— no quiere decir lo mismo que lo que yo estoy llamando «vida humana», pero Heidegger se mueve en el plano analítico y no empírico —lo que hace es una *existenziale Analytik des Daseins*—, y en él no se da la dimensión del sexo. Esta solo aparece en la realidad empírica, pero por supuesto no es «accidental», o meramente «fáctica», sino estructural»; la vida humana es de hecho, de manera estable y permanente, una realidad sexuada. Esta condición es

una determinación capital de la estructura empírica, rigurosamente de primer orden: una de sus formas radicales de *instalación.*

Ahora bien, desde este punto de vista, la condición sexuada resulta difícil de comprender. Si decimos que el hombre está instalado en su corporeidad, en su edad o en su raza, la cosa es clara: son sus modos de estar, desde los cuales se proyecta biográficamente. Pero *¿quién* es el que está instalado sexuadamente? No cabe responder simplemente: el hombre, porque precisamente hay dos «clases» de hombres o personas: los varones —llamados abusivamente en muchas lenguas «hombres»: *men, hommes, uomini*— y las mujeres. Y el problema es ahora qué significan esas «clases» y qué principio las distingue. Cabría pensar que el sexo fuese una diferencia específica; habría dos especies del género *Homo:* el *Homo vir* y el *Homo mulier.* Pero esto nos llevaría a una consecuencia monstruosa: la biología define tradicionalmente la especie porque dentro de ella se da la reproducción, y la humana se daría entre dos especies, de manera que el hombre sería esencialmente un híbrido. Tampoco es pensable la diferencia sexuada como meramente accidental, que afectaría extrínsecamente a los individuos. ¿Podemos decir que hay hombres y mujeres como hay rubios y morenos, altos y bajos, flemáticos o sanguíneos? Si quisiéramos agotar las posibilidades interpretativas de la filosofía tradicional, intentaríamos un último recurso: el concepto de *proprium (ídion)* —el más próximo a la idea de estructura empírica—; pero precisamente entonces vemos con más claridad que nunca la inadecuación de ese concepto cuando lo aplicamos no a «cosas», sus especies y sus géneros, sino a la vida humana. Habría que preguntarse: ¿qué es lo *propio* del hombre, ser varón o ser mujer? Los escolásticos empleaban como ejemplo favorito de *proprium* la *risibilitas,* la capacidad de reír: es propia del hombre

—pensaban— porque *cada* hombre —y en principio solo el hombre— puede reír. Pero, en cuanto a la condición sexuada, ¿qué es lo propio de cada hombre? Si volvemos a la idea de instalación, ¿en qué sexo está instalado el hombre? Se dirá: en uno o en otro, cada cual en el suyo. De esto se trata, a condición de tomarlo en serio y no pasar trivialmente sobre lo que se acaba de decir.

La palabra decisiva de la fórmula que he escrito hace un momento es una conjunción sobre la cual se tiende a pasar a la carrera: *o*. El hombre está instalado en un sexo *o* en otro, en esa forma precisa, a saber, como *disyunción*. Esta idea se me impuso hace largo tiempo, ya en la *Introducción a la Filosofía,* al intentar comprender la relación entre «la» vida humana y «mi» vida. No se trata de la contracción de una especie en individuos, de un «principio de individuación»; ni, a la inversa, de la abstracción de una especie partiendo de individuos empíricos. En la teoría tradicional, la especie en cuanto tal es indiferente a esa individuación; o bien, en una posición nominalista, la abstracción de la especie es extrínseca a la única realidad de los individuos singulares. Con la vida humana no sucede así: ni siquiera puedo pensarla más que concreta y circunstancialmente, en disyunción, como siendo esta *o* esta otra, es decir, la vida *de cada cual.* No es una mera individuación, sino que la vida humana existe *disyuntivamente,* en una disyunción circunstancial que pertenece intrínsecamente a la «consistencia» de esa vida. De ahí que las vidas humanas sean «únicas», irreemplazables, insustituibles, intrínsecamente singulares, en suma, *irreductibles,* como hemos visto en detalle anteriormente.

En el nivel que aquí nos interesa sobre todo, el de la estructura empírica, encontramos otra manera de disyunción, todavía más rigurosa, como veremos en seguida. El hombre se realiza disyuntivamente: varón *o* mujer. No se trata, en modo alguno, de una *división,* sino

de una *disyunción.* Yo puedo dividir bolas blancas y bolas negras en dos montones diferentes; esta división *separa* las bolas, las hace independientes unas de otras: a un lado hay bolas blancas, al otro bolas negras *y nada más:* en las blancas no hay negrura ni referencia a la negrura, en las negras nada de blancura. Ahora bien, la disyunción no divide ni separa, sino al contrario: *vincula:* en los términos de la disyunción está presente la disyunción misma, quiero decir en cada uno de ellos; o sea, que la disyunción *constituye* a los términos disyuntivos.

Pero decía que la disyunción sexuada es todavía más rigurosa que la del «cada cual» de la vida; la razón es que mientras esta es plural e indefinida («la» vida es ésta *o* ésta *o ésta...*), aquella es *dual* y recíproca: el hombre es varón *o* mujer; lo cual significa que si no es varón es mujer, si no es mujer es varón, mientras que si la vida no es esta, queda indeterminado cuál es.

La disyunción entre varón *o* mujer afecta al varón *y* a la *mujer,* estableciendo entre ellos una relación de *polaridad.* Cada sexo co-implica al otro, lo cual se refleja en el hecho biográfico de que cada sexo «complica» al otro. Diremos entonces que la condición sexuada no es una «cualidad» o un «atributo» que tenga cada hombre, ni consiste en los *términos* de la disyunción, sino en *la disyunción misma,* vista alternativamente desde cada uno de sus términos. La condición sexuada no es siquiera visible en una vida aislada: la vemos en cada uno de nosotros, en cuanto referido al sexo contrario, lo cual significa que, más que «en», la vemos «desde» cada uno de nosotros. No puedo entender la realidad «mujer» sin co-implicar la realidad «varón», *y por supuesto a la inversa;* lo cual quiere decir que no hay «segundo sexo», y que esta interpretación está a cien leguas de algunas teorías recientes.

Volvamos ahora al concepto de instalación, único que permite comprender biográficamente, sin cosificación

alguna, la condición sexuada. Yo *estoy* en mi sexo, es decir, en mi condición de varón, instalado en ella; es mi manera de estar viviendo, el modo concreto de mi mundanidad, de mi corporeidad, de todas las demás instalaciones; *desde* esa instalación vivo vectorialmente, proyectándome en diversas direcciones, apoyándome *a tergo* en ella —con una «firmeza» que depende en gran parte de la de esa instalación—. Y primariamente me proyecto *desde* mi sexo *hacia* el otro. La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, que escindiese media humanidad de la otra media, *refiere* la una a la otra, hace que la vida consista en *habérselas* cada fracción de la humanidad con la otra (y digo fracción porque la sexualidad «rompe» la totalidad humana en dos partes que se reclaman, cada una de las cuales presenta su línea de fractura o, lo que es igual, su intrínseca insuficiencia).

La condición sexuada introduce algo así como un «campo magnético» en la convivencia (no es casual que, desde el descubrimiento de los fenómenos magnéticos, se haya recurrido con frecuencia a la metáfora del magnetismo para sugerir la atracción o fascinación del sexo); la vida humana en plural no es ya «coexistencia» inerte, sino *convivencia* dinámica, con una configuración activa; es intrínsecamente, por su propia condición, proyecto, empresa, ya por el hecho de estar cada sexo orientado hacia el otro.

El hombre y la mujer, *instalados* cada cual en su sexo respectivo —literalmente respectivo, porque cada uno lo es respecto al otro, cada uno consiste en «mirar» (*respicere*) al otro—, viven la realidad entera desde él. Esta instalación es *previa a todo comportamiento sexual.* Es la forma de sensibilidad o «transparencia» que afecta a esa forma de realidad que es la disyunción o tensión sexuada, supuesto de toda actividad sexual, como el *sens* o sensibilidad en general es el supuesto de todo conoci-

miento. Es el ámbito en que se originan los comportamientos sexuales o asexuales, pero nunca «asexuados», porque estos no existen. La condición sexuada, por ser una instalación, penetra, impregna y abarca la vida íntegra, que es vivida sin excepción desde la disyunción en varón y mujer. Toda realidad, incluso las más remotas de la sexualidad —el comer, la comprensión de un teorema matemático, la contemplación de un paisaje, un acto religioso, la vivencia de un peligro— se vive desde la instalación en el sexo, y por consiguiente en un contexto y desde una perspectiva que no se puede reducir a la otra. Si un profesor de matemáticas explica el teorema de Pitágoras —y no cabe nada más «asexual»—, la realidad vivida es diferente según se trate de muchachos o muchachas o de una clase mixta: el teorema y su intelección tienen una significación sexuada, al integrarse en la instalación respectiva, por muy asexual que sea el contenido o el objeto de esas vivencias.

Casi toda la interpretación filosófica y aun psicológica del hombre, hasta hace cosa de un siglo, había omitido casi enteramente ese hecho fundamental de la condición sexuada, probablemente por falta de conceptos adecuados para ver cuál es su lugar en la realidad, y por tanto su lugar teórico; mientras la sexualidad es un fenómeno claro en el ámbito de la anatomía y la fisiología, es decir, biológicamente, en la medida en que el hombre es un animal —o reductible al animal—, biográficamente se escapaba. Solo aparecen algunas precisiones más finas en los teóricos del amor, porque en él transparece ineludiblemente la condición sexuada de ese animal que tiene vida *humana*. Cuando, a fines del siglo XIX, y por obra principal de Freud, el sexo adquirió carta de ciudadanía en la comprensión del hombre, el naturalismo de la filosofía que servía de supuesto a la interpretación freudiana del hombre y a la teoría del psicoanálisis enturbió el descomunal acierto, absoluta-

mente genial, de poner el sexo en el centro de la antropología. El error concomitante fue lo que podríamos llamar la interpretación «sexual» (y no *sexuada)* del sexo, el tomar la parte por el todo, el reducir a datos la realidad dramática y viniente de la persona. Hasta las determinaciones propiamente sexuales del hombre no son inteligibles sino desde esa previa condición sexuada envolvente. Cuando Voltaire burlonamente decía que «beber sin sed y hacer el amor en todo tiempo» es lo que distingue al hombre de los animales, decía algo más profundo de lo que pensaba: la permanencia de la función sexual en el hombre —frente a la transitoriedad de la sexualidad animal, de la «época de celo»— se funda en esa condición sexuada dentro de la cual *puede* surgir —y normalmente *no surge*— el comportamiento sexual. Cuando se habla de «sexualidad infantil» sentimos un impulso de repugnancia, y si se hace demasiado en serio, nos parece bastante cómico; pero nada de esto ocurriría si se hablase de la condición *sexuada* del niño, porque esta es evidente desde los primeros meses, prácticamente desde el nacimiento, y toda la vida infantil está determinada por ella: el niño y la niña, aun en la medida, muy grande, en que son todavía asexuales, son ya inequívocamente sexuados.

Tal vez se objetará contra esta doctrina de la disyunción sexuada la existencia de lo que se llama «estados intersexuales»; aun aparte de ellos, se observa que nadie es íntegra y exclusivamente varón o mujer, se advierten componentes de cada sexo en el opuesto, al menos en ciertas fases de la trayectoria vital. Creo que precisamente esto confirma la interpretación del sexo como instalación en la realidad; por serlo, no es solo un hecho biológico, sino psíquico y social, y con una significación biográfica. Lo meramente biológico son simplemente los recursos o condicionantes de la vida sexuada; sus anormalidades *pueden* afectar a la condición

sexuada, a la instalación como varón o mujer, pero esto depende de su contenido concreto, de su fecha y de cómo son vividas, es decir, interpretadas por la persona afectada; es decir, de su significación biográfica. A la inversa, sin anormalidad biológica, la instalación biográfica puede ser «anormal» —esto sería solo un caso particular de la «anormalidad biográfica» en general, que no es forzosamente mental o psíquica o psicosomática.

«Varón» y «mujer» son dos estructuras recíprocas; por ser instalaciones, tienen carácter vectorial —con intensidad y orientación, factores esenciales de la sexualidad biográfica—: la estructura que llamamos «hombre» como varón no se agota en «ser» positiva y exclusivamente algo, sino *estarlo siendo* frente a la feminidad; y a la inversa, ni más ni menos. Son, pues, estructuras mutuas, asociaciones inextricables de la instalación y lo vectorial, porque en este caso la instalación en el sexo consiste en estar proyectándose hacia el otro. Ser varón no quiere decir otra cosa que estar referido a la mujer, y ser mujer estar referida al varón. Lo que sugieren las determinaciones somáticas está realmente proyectado a la totalidad de la vida, es la manera concreta en que acontece la estructura corpórea *de la vida.*

Pero volvamos al punto de partida: se preparan vestidos azules o de color de rosa para el recién nacido; esto quiere decir que su condición sexuada, partiendo de los datos genitales que la inspección descubre en el momento del nacimiento, va a ser interpretada y proyectada socialmente. Como el hombre no es Adán —ni Eva—, sino heredero de una tradición, hecho de sustancia histórica y social, así lo es su cuerpo y, por supuesto, su sexualidad. Todo retroceso a la mera biología entre nudas cosas físicas es eso, un retroceso de la realidad a una construcción intelectual hipotética.

Por ser histórico-social, el cuerpo ha significado —ha *sido*— muy diversas cosas, y seguirá siendo otras nue-

vas. Poco perspicaz ha de ser el que no vea que estamos viviendo una crisis de insólita profundidad. Por eso es posible una «espiritualidad» del cuerpo, y podría escribirse una historia del cuerpo o de la corporeidad. No digamos de la condición sexuada; es revelador el hecho de que el niño percibe, distingue y reconoce muy pronto a varones y mujeres —como distingue a los niños de los «mayores», de los adultos en general—, y se comporta de dos maneras bien distintas frente a ellos. ¿Cómo se produce esa distinción? Mucho más que en diferencias biológicas, que no suelen estar demasiado manifiestas, en las interpretativas y sociales, en aquellas que tienen en definitiva significación biográfica. Por ejemplo, más que en las formas, en la voz; sobre todo, en el vestido —pantalones y faldas en una fase de la cultura occidental que ha sido muy larga pero ya es pretérita—, en la disposición del cabello, en la barba o su ausencia —o en el afeitado y el maquillado, «homólogos» en cierto sentido de la estructura «natural»—, etc. Este es el alfabeto que maneja el niño para orientarse —y en cierta medida también el adulto—. Alguna vez he observado que hay un fino sistema de compensaciones que restablecen la situación que pudiéramos llamar natural: a la desaparición de la barba «responde», por ejemplo, el rostro pintado de la mujer —podría explicarse la crisis del maquillado en ciertos niveles sociales y de edad, en los últimos decenios, por la reaparición estilizada de la barba en las últimas generaciones—; las prendas de vestir que, en lugar de ser exclusivas, se comparten por los dos sexos, se estilizan de tal manera, que acaban por convertirse en factores de diferenciación: los pantalones. De manera aún más sutil, los usos diferenciales que pasan a ser comunes, que primero son interpretados por la sociedad como confundentes («masculinización» de la mujer): montar a caballo, hacer deporte, conducir un automóvil, fumar. Pronto estas actividades segregan for-

mas estilizadas de ejecutarse, que se convierten en potencias acentuadoras de la feminidad —el tipo de la amazona, la figura de la muchacha con la raqueta de tenis en la mano, en casi todas las comedias posteriores a la primera Guerra Mundial, el cigarrillo como «acento» de la feminidad, por ejemplo en casi toda la historia del cine, el arte más representativo de nuestra época.

Desde la condición sexuada, como varón o mujer, busca, encuentra, realiza la vida humana, a lo largo de la historia y a lo largo de las edades biográficas, sus diversas figuras [1].

[1] Algunas de estas ideas han sido formuladas en mi citado ensayo «La estructura corpórea de la vida humana»; aquí se insertan, a otro nivel, en la teoría general de la estructura empírica.

XVIII

EL ROSTRO HUMANO

Las cubiertas de las revistas que llenan los quioscos de periódicos de todo el mundo tienen, en un altísimo porcentaje, una cara: una muchacha bonita, un actor, un deportista, un político, un delincuente, un intelectual. Los documentos de identidad llevan un retrato, y este presenta un rostro. Cuando los periódicos anuncian un nombramiento o dan una noticia, en sus páginas aparece la cara de la persona en cuestión. El retrato que hace el pintor es probablemente solo el rostro, y en todo caso el resto puede ser intercambiable. Por lo demás, los vestidos cubren y encubren casi todo el cuerpo, dejando visibles principalmente el rostro. Cuando en algunas ocasiones ocultan este —el embozo de la capa, el manto de la «tapada» del siglo XVII, el velo o el antifaz—, se tiene la impresión de que el rostro está precisamente «tapado», es decir, negado, y que pronto se va a «descubrir»; al contrario que el cuerpo, para el que es excepcional desnudarse.

Todo esto es bastante sorprendente, porque la cara es únicamente una parte del cuerpo humano, una pequeña fracción de él. Y no se piense en la cabeza como sede del cerebro y por tanto de los órganos principales, porque lo que aparece no es ella, sino solo su parte delantera, el rostro, y todo lo demás o no se presenta o es desatendido y funciona simplemente como marco.

Ya encontramos la extraña realidad del rostro al hablar de la persona. Subrayé algo que suele olvidarse: que el sentido de *prósopon* es también, y muy principalmente, la fachada, la parte delantera. Ahora nos interesa la cara por sí misma, o mejor dicho, el complejo persona-cara visto desde este último elemento. La cara es una parte privilegiada del cuerpo, no solo en el sentido de ser importante, quizá la más importante, sino en el de funcionar como *representante* de todo el cuerpo; por eso, para identificarlo, para considerarlo como «tal» cuerpo, basta con el rostro, y el retrato de la faz «vale» por la corporeidad de la cual es solo un fragmento. Diríamos que el cuerpo se contrae o se concentra en la cara, la cual funciona como una singular abreviatura de la realidad personal en su integridad.

De hecho, la mayoría de las relaciones personales son relaciones faciales. Cuando las caras están presentes, frente a frente, estamos «juntos». Los ojos se miran, las bocas son vistas y oídas por órganos que forman parte del rostro, de ellas parten los mensajes de comunicación; incluso, en la medida en que esto es relevante para el hombre de nuestro tiempo, el olor nos afecta en la zona facial; finalmente, el beso —el contacto de rostro con rostro— en la forma más personal del contacto corporal; mejor dicho, es primariamente personal y secundariamente somático, y sus variedades tienen estricta significación personal, enteramente desproporcionada con sus diferencias físicas. Adviértase que, mientras se acepta que el rostro no es una zona erógena, o lo es mínima y excepcionalmente, la belleza y el atractivo, sobre todo en la mujer, se concentran en él, y eso explica el uso constante y casi obsesivo de bellos rostros femeninos en las publicaciones, en los anuncios, en cuanto quiere llamar la atención. La razón de esto es que la cara, mínimamente *sexual*, es máximamente *sexuada*, precisamente aquella porción de la realidad humana en

que se hace presente el varón o la mujer. Por eso, el rostro es poco o nada erógeno, pero es algo mucho más importante: extremadamente erótico, en el sentido del amor humano, del que habrá que hablar largamente en su lugar.

El hombre y la mujer se reconocen primariamente por su cara, en ella se presentan, en ella reside visiblemente la polaridad en que la condición sexuada consiste. De ahí el malestar, ya advertido, cuando hay que «recurrir» al aparato genital para decidir si alguien es hombre o mujer; el malestar indica que, sea cualquiera la evidencia de ese examen, si el rostro no es inequívocamente masculino o femenino, la condición sexuada de la persona queda en entredicho, y la realidad personal, en lugar de presentarse naturalmente encarnada en la somática, se despega de ella e introduce un elemento de confusión y desorientación. En cambio, el rostro masculino y el femenino, cuando muestran la plenitud de su condición, establecen instantáneas y automáticamente las relaciones de polaridad que regulan la convivencia humana, en la medida justa en que esta es íntegra y permanentemente sexuada, solo parcial y ocasionalmente sexual. Podríamos decir que la cara «alude» al resto del cuerpo como repertorio de posibilidades que en principio no se actualizan, mientras que la persona sexuada está desde luego presente.

La condición delantera de la cara es esencial: está mirando, está escuchando, está hablando; es una realidad que existe hacia adelante, intrínsecamente *vectorial*. Ninguna otra parte del cuerpo tiene en el mismo grado carácter proyectivo, programático y viniente. La palabra 'rostro' viene de *rostrum*, que es el pico de las aves y secundariamente el hocico de los animales, y por extensión el espolón o proa de la nave; la voz *os*, que es primariamente 'boca' —y lo que de ella sale: la voz y la palabra—, se extiende a toda la cara y también sig-

nifica la proa de un navío; por último, 'faz', *facies*, y sobre todo *vultus* significan el aspecto, lo que se muestra o aparece; Cicerón observa que *vultus* no puede haberlo más que en el hombre, es decir, que el rostro es una realidad propiamente humana, y es la imagen o retrato —el espejo, decimos en español— del alma: *imago animi vultus est.*

No sé si los zoólogos habrán intentado una interpretación facial de las especies animales; podría establecerse una jerarquía según la proximidad que el animal tiene con la cara humana, es decir, de acuerdo con la existencia en él de rasgos homólogos. Y esto nos obligaría a preguntarnos un poco en serio qué es una cara.

* * *

Por lo pronto, es la *localización* de la persona; si se pregunta, en la medida en que esto tiene sentido, dónde está la persona, habría que decir «aquí», señalando su rostro. No su cabeza; el hecho de que dentro del cráneo esté el cerebro y que este tenga relación decisiva con la vida personal es de un orden completamente distinto. Tendrá significación biológica, anatómica, fisiológica, psicológica; no directamente biográfica. Que dentro del cráneo está el cerebro, no es inmediato ni evidente; que el cerebro tenga tales funciones, es cosa de teoría; el cerebro puede muy bien contener los *recursos* para la vida psicofísica del hombre; pero una cosa son los recursos o aparatos, otra esa vida misma en cuanto vida humana. En cambio, en la cara *encuentro* a la otra persona, y cualquier parte del cuerpo depende fenomenológicamente de ella, quiero decir, pertenece a aquel hombre o mujer que se hace presente en su rostro. Por esto, al hablar de localización no hay que entender simplemente un punto del espacio, sino una presencia: la persona está presente en su cara, está viviendo en ella. De ahí

esa vieja evidencia de que «la cara es el espejo del alma», donde alma quiere decir persona; yo prefiero decir que *la cara es la persona misma, vista,* es decir, presente.

Pensemos en el rostro de una persona dormida; si el sueño es profundo, el espectáculo es azorante: tenemos los «datos» sin actualizarse, en potencia; la persona latente. En un caso extremo, la persona anestesiada o desmayada parece «oculta» o «escondida» en una cara cuya función de presencia se ha interrumpido. El «volver en sí» se manifiesta al recuperar el rostro su función actual, esto es, al estar de nuevo la persona presente en su cara. En el rostro del cadáver esa ausencia es radical, porque va acompañada de la conciencia de la irreversibilidad: la cara del muerto es la que ya no puede volver a ser cara actual. Imagínese lo que quiere decir la sospecha, ante el rostro de una persona dormida, de que pueda estar muerta; se creía que la persona estaba latente, momentáneamente oculta, e iba a *presentarse;* ahora sospechamos que se pueda haber *ausentado* definitiva e irrevocablemente, que ya no vaya nunca a estar allí.

La persona está presente en el rostro en otro sentido: en el de ser *inteligible.* No es ya que en el rostro encontremos «una» persona; vemos en él a *tal* persona, con sus rasgos personales relevantes. Por eso, la transformación del rostro —por la edad, por la enfermedad, por una lesión— tiene otro sentido que las variaciones del cuerpo; cuando la cara varía, sentimos que la persona se *altera* —se hace otra—. La deformidad grave del rostro puede hacer «perder» a la persona: no la encontramos, tenemos que buscarla y quizá reconstruirla. La decadencia de los músculos o de las vísceras, la mutilación de un miembro, tienen un sentido enteramente distinto. Dije hace muchos años, en *Imagen de la India,* que el ojo es *el primer inteligible;* es probable-

mente la única realidad que entendemos de una manera directa e inmediata; porque es donde se concentra y refugia la personalidad; y el ojo funciona en un contexto, que es precisamente el rostro entero, el cual puede «suplir» al ojo cuando está alterado o falta, dejándolo reducido a esa singular forma de presencia que es la privación.

En la cara, la persona está *aconteciendo;* lejos de ser inerte y estática, simple porción de materia orgánica con forma y color determinados, la tensión de los músculos, la contextura de la piel, esa acción continua y renovada a un tiempo que es mirar, todo eso hace que la cara esté siempre haciendo algo, y en ello se esté haciendo. La cara es una estructura dramática, que «viene» hacia mí, que avanza hacia adelante, y eso quiere decir hacia el futuro: es el órgano somático de la futurición. Por eso, la cara no está nunca «dada», sino que, a lo sumo, se está dando. Por eso es interesante, con un interés que no es meramente plástico —y por tanto contemplativo—, sino literalmente dramático. Deberíamos decir que no «vemos» el rostro humano, sino que «asistimos» a él.

Pero, a la vez, en la cara *está* la persona; quiero decir que no simplemente pasa, o ejecuta actos, o se mueve, sino que se demora; en ella tiene su morada, su *chez-soi,* donde puede permanecer, donde podemos encontrarla. La permanencia de la cara a través de sus movimientos y sus gestos —que plantea un delicado problema fenomenológico— es la manera como se descubre para nosotros la realidad de la persona que *está viviendo.*

Naturalmente, la cara es el centro de organización de toda la corporeidad. Cuando vemos a alguien a cierta distancia, por tanto completo, no vemos un cuerpo que por uno de sus extremos remata en un rostro, sino que vemos a *alguien,* presente en el rostro, *de quien* es ese cuerpo en su conjunto. Algo bien distinto de la per-

cepción del animal, que es visto como un todo —un organismo—, uno de cuyos elementos, probablemente no el principal, es la cabeza, en la cual algunas veces, en casos privilegiados, puede reconocerse algo así como una cara, algo que es homólogo de la cara humana, como las branquias son homólogas de los pulmones; desde los animales inferiores, que en absoluto tienen nada que pueda llamarse cara, hasta los simios, tan azorantes por tenerla, pasando por el pez, el reptil o el ave y los mamíferos superiores, hay una *escala facial* que merecería una consideración adecuada. Y adviértase que los animales domésticos «adquieren», si vale la expresión, un quasi-rostro, contagiado del hombre, suscitado y provocado por su trato con el hombre, que responde a su relativa hominización. Probablemente no hay nada más parecido a una cara que los rasgos de un perro de caza —más significativos biográficamente que los del simio, morfológicamente mucho más semejantes a los humanos—; y ello es porque entre el perro y el hombre es posible una casi amistad —personal por parte del hombre, inducida en el perro— y la cooperación en una misma empresa biográfica.

El rostro es *programático;* en él vemos lo que la persona va a ser, va a hacer; y esto en dos sentidos bien distintos pero conexos: la intención inmediata, el proyecto vital. Reconocemos una cara, por lo pronto, como benévola, indiferente, desdeñosa, altiva, suplicante, amorosa, despechada, colérica, etc. Más allá de esta *expresión* cambiante, en principio pasajera, ahora actual, vemos la pretensión general o proyecto vital de la persona en cuestión, entendemos *quién* quiere ser. Si a lo primero llamamos, con un término usual, expresión, podríamos reservar para lo segundo el nombre *significación;* lo mismo que hablamos de una cara expresiva, podríamos hablar de una significativa. La expresión afecta primariamente al «estado de ánimo», a la vida psí-

quica; la significación deja ver su fundamento biográfico, la vida personal.

Si queremos buscar una homología entre los animales, encontraríamos algo sorprendente: dentro de ciertos límites, los animales tienen expresión facial; distinguimos entre un animal asustado y un animal furioso; ahora bien, la «cara» animal, aparte de su estado psíquico, no es significativa; lo equivalente de ello no sería individual, sino la *facies* de la especie: la nobleza del león, la astucia del zorro, el desdén del gato, la pasiva indiferencia de la oveja, la amistosidad del perro, la obtusa mineralidad del rinoceronte. Pero estos caracteres, específicos y no individuales, son estructurales. La condición impersonal —mejor, infrapersonal— de los animales se revelaría en la ausencia de significación en su «cara»; esto sería, a su vez, consecuencia de la carencia de futurición y proyecto vital; el único análogo de esto residiría en la especie como tal: ser perro, gato, león o rinoceronte significan algo, en este sentido un proyecto: precisamente lo que llamamos «naturaleza». La fábula —lo observé hace mucho tiempo en mi libro *Imagen de la vida humana*— se ha valido de esto en todas las culturas para hacer comprender, bajo la especie del animal, las diversas formas proyectivas de la vida humana.

Por eso, la fisiognómica es —debería ser— una de las grandes disciplinas humanas, junto con la experiencia de la vida. El racionalismo —que ha consistido en simplificar, esquematizar y rebajar la razón— ha dejado poco lugar para ambas en la cultura occidental moderna, o las ha reducido a conocimientos abstractos y en esa misma medida inseguros. Tan pronto como se disuelve la cara en «facciones» o «rasgos» y se pretende dar una significación a cada una de sus formas, se priva al rostro de lo que verdaderamente es: la versión somática de un proyecto vital y de una biografía reali-

zada hasta cierto nivel. Lo mismo que «vemos» la edad aproximada de una persona en su rostro —en su rostro, y no en el deterioro físico, porque esto acontece antes de que se inicie—, vemos también la persona de quien es esa cara. La posibilidad del disimulo —y correlativamente de nuestro engaño— no prueba más que una cosa: que la persona es visible, y por eso hay que disimular cuando se pretende esconderla. Todo conocimiento real está expuesto al error, y no iba a ser una excepción el conocimiento fisiognómico; pero probablemente se cuenta entre los más certeros y seguros, si se atiende a lo que se ve y se posee una pauta adecuada de interpretación, que es requerida precisamente por tratarse de un conocimiento biográfico. Quiero decir que, frente al hombre de otra raza, nos sentimos desorientados, porque no conocemos el «alfabeto» facial que le corresponde, de igual manera que no podemos leer un texto cuando desconocemos el alfabeto en que está escrito: los rasgos o «caracteres» son perfectamente visibles, pero no conocemos sus *eîdos* y se escapa justamente su significación.

El conocimiento más verdadero que podemos alcanzar de una persona es el que nos proporciona la contemplación de su rostro; tanto más hondo y complejo, cuanto más real es esa contemplación. Desde la fugaz visión de una fotografía que apresa un instante de la cara hasta la morosa asistencia a innumerables horas de vida de un rostro mirado durante años con amorosa atención, hay multitud de grados intermedios. Pero lo decisivo es que en la cara, abreviada y resumida en los ojos, es donde sorprendemos a la persona, donde la descubrimos y hallamos por primera vez, donde asistimos a su trayectoria, donde vemos incoarse otras trayectorias no seguidas y que son parte virtual de su biografía íntegra, donde podemos leer muchas veces ese balance vital que la persona hace de vez en cuando.

Pero todo esto es relativamente abstracto. Hemos visto antes que no hay «hombres», que solo hay varones y mujeres. No solo es distinta la cara masculina de la cara femenina, sino que son «cara» en distintos sentidos —como en general difieren los dos modos de corporeidad—; y la relación facial humana difiere profundamente según acontezca entre los dos sexos o dentro de uno —y en este caso, cuál—. Partiendo del rostro —única manera de que el planteamiento de la cuestión sea estrictamente humano y personal—, hay que preguntarse con algún rigor por las dos formas radicales en que acontece la vida humana: hombre, mujer.

XIX

LA FIGURA VIRIL DE LA VIDA HUMANA

Algunas lenguas tienen una palabra para significar la persona humana sin distinción, otra para significar el varón, otra para designar la mujer: ἄνθρωπος, ἀνήρ, γυνή *(ánthropos, anér* y *gyné)* en griego; *homo, vir* y *mulier* en latín; *Mensch, Mann* y *Frau* en alemán; y en español, ciertamente, *hombre, varón* y *mujer*. Lo que sucede es que la palabra 'varón' no se usa demasiado, apenas es coloquial, y lejos de ser la manera normal de referirse a la persona humana masculina, acentúa específicamente ese carácter; la palabra 'hombre' significa, a la vez, la persona en general y la persona masculina, lo mismo que ocurre en francés —*homme, femme*—, en inglés —*man, woman*— y en otras muchas lenguas. Esa identificación del hombre con el varón, evidentemente abusiva, puede tener diferentes matices, y sería interesante perseguir, en las distintas lenguas, su evolución semántica. Puede ser una manifestación de la creencia social básica de que el hombre es primariamente el varón y la mujer es, a lo sumo, una «variante» apendicular y secundaria; pero puede ser otra cosa: la conciencia muy expresa de la particular condición femenina, que ha de reconocerse con una palabra especial, mientras los rasgos varoniles quedan sin más incorporados a los de la especie.

Hay un hecho significativo y es que el hombre y la

mujer —pero sobre todo el hombre— han solido atribuir una condición *valiosa* al hecho de ser una cosa u otra, a pesar de que no se puede ser más que una cosa u otra, y de que ambas formas están difundidas en millones de ejemplares y no tienen carácter excepcional ni privilegiado, ni siquiera el precio de la escasez o infrecuencia. Esto nos haría pensar que no sean simplemente «hechos»; o, lo que es lo mismo, que el ser varón o mujer no es un mero «dato» sino algo que en algún sentido es problemático e inseguro, que por eso mismo puede alcanzar alguna perfección.

Se pensará en la capacidad inmediatamente sexual, en la plenitud de la condición biológica sexual; es cierto que esto es un factor importante: el hombre o la mujer capaces de engendrar y concebir, de tener hijos, se sienten instalados en un sexo respectivo de una manera más plena que los que todavía no están seguros de esa capacidad. Pero no es esto solo. Lo decisivo es que la condición masculina o femenina es sentida como algo que no está dado sin más, sino que ha de hacerse, y en diversos modos; que, como diría Ortega, *admite grados:* se puede ser más o menos hombre, más o menos mujer. Más allá de los cuerpos, los organismos y sus funciones biológicas, ambas condiciones humanas tienen carácter biográfico. Ser hombre o ser mujer son dos modos o formas de *vida* —en el sentido de la *diagogé*—; y por eso la diferencia entre hombres y mujeres en una comunidad significa, a la vez que una diversidad sexual, la de dos tipos de vida, dos funciones sociales.

Esto hace que —sin perjuicio de que el núcleo de la condición sexuada sea la polaridad o recíproca referencia— haya un principio de separación; hay «cosas de hombres» y «cosas de mujeres», esquemas biográficos compuestos del repertorio de unas u otras. Ahora bien, como salvo muy contadas excepciones el mundo ha sido entendido e interpretado como el de los hombres, dentro

del cual tenían o hacían las mujeres su mundo privado, las «cosas de hombres» se han identificado con las «cosas humanas», y las líneas generales según las cuales se ha entendido la *humanidad* han sido las que definen la *virilidad.*

Pero esto tiene la consecuencia inmediata de que la virilidad no es biológica ni simplemente «natural», sino histórico-social. Es decir, que no solo la significación de la palabra 'hombre' varía de una sociedad a otra, sino igualmente la de las palabras 'varón' y 'mujer'. No solo su polaridad es un ingrediente de la estructura empírica, sino también cada uno de los dos términos concretos de esa polaridad. Podríamos decir que los contenidos de la virilidad y la feminidad varían a lo largo de la historia, pero su función polar recíproca es un elemento estabilizador, un factor de unificación de cada una de las dos series de contenidos. Todas las formas de ser varón y de ser mujer, por mucha que sea su variedad, están agrupadas por el hecho de que en cada caso se es varón *frente* a la mujer, y por tanto se desprende de esa multiplicidad una función esquemática. Esto es lo que podemos entender por la «figura viril» (o femenil) en que se realiza la vida humana. Una vez estudiada la polaridad en que la condición sexuada consiste, la disyunción que afecta a la estructura empírica, tenemos que considerar cada uno de los dos polos, de los dos términos de la disyunción, cauces por los que fluye y acontece en su concreción la vida humana.

* * *

La vida humana es radical, constitutiva inseguridad; consiste en tener que hacer algo, en una circunstancia frecuentemente hostil, siempre problemática, en gran parte latente, y no saber a qué atenerse. Esta es la condición del hombre: su inseguridad, su menesterosidad, su ignorancia, su indecisión, su desvalimiento. Pues bien, la po-

laridad en que la vida humana se realiza introduce una determinación contraria a la condición humana: *respecto de la mujer,* el varón está definido por los atributos opuestos a los que acabo de enumerar: la seguridad, el saber, la decisión, los recursos. Por su referencia a la mujer, es decir, por su condición sexuada, al varón le sobreviene un proyecto vital que contradice lo que por sí solo es, lo que es, en definitiva, el hombre sin más cualificación. Aquí radica en forma primaria y agudísima el carácter utópico e irreal del hombre.

Se dirá que es un carácter interpretativo y no «natural»; pero precisamente he insistido a lo largo de todo este estudio en que la vida humana es interpretación de sí misma o teoría intrínseca; y lo que ahora nos interesa es que esa interpretación es compleja, se constituye en distintos niveles y, si se la considerara solo en uno, en la misma perspectiva, sería contradictoria. No lo es si se la ve en su propia estructura, desde el punto de vista del pensamiento concreto o, mejor dicho, de la razón vital. La flaqueza, inseguridad y desorientación del hombre se oponen al poder, seguridad y decisión del varón *en cuanto tal.* De ahí los atributos que se le han aplicado tradicionalmente, y que constituyen la pretensión viril, en el doble sentido de esta expresión: lo que el varón pretende y aparenta ser y el proyecto o programa vital genérico que envuelve los individuales de cada uno de los hombres.

Al varón le pertenece como virtud propia la *andreía,* el valor o «fortaleza»; si no la tiene, se siente «en falta», por debajo de sí mismo, y por tanto, en cada caso a cierto «nivel» determinado. La condición varonil —y en otro orden la femenil— introduce el concepto de *jerarquía* en la vida humana, categoría sin la cual no puede entenderse su realidad y que es irreductible a lo natural. Esta fortaleza no se reduce a mera fuerza física, ni tampoco a potencia sexual, ya que el «poder» humano consiste en otras

muchas cosas: astucia, inteligencia, prestigio, experiencia, autoridad, aplomo, capacidad de expresión, aptitud para revelar —o fingir— esas facultades, mediante la palabra y el rostro. Como se ve, los ingredientes de la fortaleza son de múltiple origen: biológico, psicológico, social, religioso, etc.

Atrevámonos a mirar las cosas de frente y llamarlas por su nombre. El hombre es ignorante, no sabe a qué atenerse, es débil, está amenazado, sujeto a constante inseguridad, destinado al fracaso, condenado a muerte. Y, sin embargo, la pretensión del hombre —del varón— consiste en todo lo contrario: saber, fortaleza, poder, seguridad. ¿No es, rigurosamente, un engaño? Sí y no. En la medida en que el varón da por buena su pretensión, en que finge *ser* eso que pretende ser, su realidad es una ficción, una impostura, una falsedad; la persona se convierte en máscara. Pero en cuanto la pretensión es simplemente eso, proyecto, esfuerzo, intento, no hay tal engaño; al contrario: la pre-tensión es una tensión hacia adelante, en que la persona viniente está avanzando hacia el futuro, *está siendo*. La fórmula auténtica es *hacer un poder*. El varón no *es* fuerte, sabio, poderoso, seguro; algo más grave y humanamente más interesante y delicado: *tiene que serlo;* ni siquiera importa demasiado que *pueda* o no, porque *necesita* serlo, y la posibilidad o imposibilidad no cuentan frente a la necesidad humana. También es claro que no puedo ser feliz, pero esto nada cuenta al lado del hecho irrefragable de que *necesito serlo*.

He dicho que la seguridad —con todo lo que lleva dentro e implica— es la manera como el varón se define polarmente frente a la mujer, como uno de los dos términos disyuntivos de la condición sexuada. Se pensará probablemente en la «protección» de la mujer por el hombre; pero no es casual que hasta ahora no haya escrito esta palabra. Yo creo que la protección pertenece mucho más a la condición femenina, ejercida respecto de los

hijos —y secundariamente también respecto del varón—; el hombre no es primariamente protector; más bien es, respecto a la mujer, agresivo, predatorio, retador, posesivo. No la protege: le brinda fortaleza, para que ella se «acoja» a su protección. Yo diría que quien «habla» de protección es la mujer; el hombre se limita a sugerirla, a ofrecer aquella estructura que la hace posible.

Solo esta consideración elimina la imagen del «paternalismo» de la relación entre el varón y la mujer —imagen a todas luces inadecuada e inoportuna—; el hombre no se siente paternal frente a la mujer, a menos que haya en ella alguna cualidad «filial» —y en esa medida deja de funcionar estrictamente como mujer—. El hombre que necesita sentir a la mujer como «menor», como inferior, es precisamente el que no se siente seguro de su condición varonil: el que prefiere que la mujer no pueda ganarse la vida, o se asuste de todo, o no sepa ortografía. El varón secretamente insatisfecho de sí mismo, que no cumple la pretensión caída sobre él con su condición sexuada, se tranquiliza y aquieta ante la dependencia e inferioridad de la mujer.

La polaridad requiere cierta comunidad de nivel; un desnivel pronunciado la compromete, y por eso en formas sociales definidas por el sometimiento de la mujer, por una situación de subordinación o esclavitud, o de extrema dependencia, la relación entre los dos sexos —y por tanto la condición del varón— se deteriora. En la medida en que históricamente estas situaciones han existido o existen, hay todo un sistema de «compensaciones» que restablecen ocasionalmente la relación de polaridad. En la poligamia, que anula dentro de la familia —e indirectamente dentro de la sociedad— la *dual* estructura polar, la institución de la «favorita» la restaura a título excepcional.

Hay otra forma en que el varón no se siente a la altura de esa pretensión de fortaleza en que consiste: la elu-

sión de la mujer. Es la forma típica de aquellas sociedades en que la convivencia intersexual queda reducida a un mínimo, apoyada en las estructuras biológicas de la relación sexual o en las sociales de la familia. Los hombre sienten entonces la tendencia a vivir aparte, a tener diversiones, competiciones, reuniones de «hombres solos», limitando el encuentro con la mujer a lo sexual o lo institucional, con mínima intervención de lo personal y propiamente humano.

La seguridad que proporciona o intenta proporcionar la fortaleza del varón es muy variable, y depende de las condiciones sociales. Lo que pudo ser originariamente la robustez física o ciertas destrezas en el uso de las armas —o el dominio de la magia—, se ha convertido en otras sociedades en la eficacia económica, capaz de asegurar la subsistencia en un nivel determinado. Por eso, al menos en las sociedades modernas, el hombre que no es capaz de sostener económicamente a su familia se siente especialmente inquieto y descontento; por eso sentimos instintiva repugnancia por el hombre que se casa con una mujer que no lo atrae, solo por razones económicas, y sentimos por él mayor desprecio que por la mujer que va al matrimonio por análogos motivos. También por eso la prostitución ha sido inmemorial y —con cuantas reservas se quiera— tolerada, pero ha sido femenina, y ha sido menester llegar a ciertas formas de sociedad muy extrañas y particularmente inquietantes para que surja la prostitución masculina. (No olvidemos que las conductas irregulares, anormales o viciosas tienen también su pauta que les confiere una relativa «normalidad» dentro del esquema general de las relaciones entre los dos sexos.)

Hablar de «igualdad» entre hombres y mujeres es una de las más peligrosas estupideces en que puede caerse. Lo que puede y debe haber es *equilibrio* entre ellos, un equilibrio dinámico hecho de desigualdad y tensión, que mantiene al hombre y a la mujer *a la par,* precisamente

para que sea posible la fuerza y plenitud de su encuentro, su enfrentamiento, su polaridad activa. El «señorío» que define el proyecto originario viril está compensado por el *entusiasmo* hacia la mujer. Esto quiere decir que lo que el hombre hace para saber, poder, dominar, alcanzar riqueza o seguridad, lo hace primariamente *por* la mujer, en referencia a ella, para poder brindarle esa figura humana en que el varón consiste. Habría que preguntarse un poco en serio cuántas cosas interesarían a los hombres si viviesen solos; se podría intentar imaginar la historia humana si fuese unisexual, es decir, asexuada; sería interesante cotejar diversas sociedades, países, épocas para ver las perturbaciones que en la vida histórica introduce la mayor o menor presencia de la mujer; o buscar los «homólogos» de esa presencia en las formas de vida histórica en que ha sido muy limitada.

El correlato de ese señorío orientado por el entusiasmo ha sido el «rendimiento» —palabra que se usa muy poco y que no ha sido sustituida, lo cual empieza a parecer alarmante—. La forma social resultante de esa situación fue la *galantería*, que ha regulado la convivencia humana, en los países de Occidente, durante unos cuantos siglos. Hace muchos años, en *La estructura social*, intenté explicar las causas que la han hecho muy difícil o imposible, pero apunté entonces que hay que sustituirla por algo que cumpla en otra forma la misma función; temo que todavía no se ha hallado.

Esa pretensión de fortaleza masculina ha solido resumirse y precipitarse en la idea del *valor*. El hecho de que en muchas lenguas la palabra genérica 'valor' (el 'valer', el ser 'valioso') se confunda con la 'valentía' con el ser 'valiente', da no poco que pensar. Creo que esa confusión tiene algún fundamento, que el hombre que carece de valentía no tiene valor, que para ser valioso el hombre tiene que ser en algún grado valiente. Lo grave

es que la tradición bélica y militar de las sociedades occidentales —y de muchas que no lo son— ha llevado a una interpretación un poco estrecha de la valentía, identificado con la agresividad y cierta tendencia a la jactancia —por eso el *miles gloriosus* y el bravucón han sido las tentaciones permanentes, las caricaturas del hombre valeroso—. Además, la insistencia en ese tipo de valor ha hecho pensar que el valor no es una cualidad femenina, que las mujeres «pueden» ser cobardes y hasta es un encanto o una gracia que lo sean. Nada más erróneo; ya veremos hasta qué punto es el valor una condición de la mujer, solo que otra forma de valor.

Volvamos al rostro. ¿Qué expresa, más aún, qué significa el rostro varonil? ¿Cuál es la expectativa que llevamos al mirar una cara masculina, qué nos produce decepción o asentimiento, con qué criterio juzgamos instantáneamente que está «lograda» o «frustrada», así como la belleza es, confesémoslo o no, el «sentido» del rostro de la mujer? (A reserva de intentar explicar un poco qué es belleza.) Yo diría, rehabilitando una palabra de muy vieja tradición española: *gravedad*. No excluye esto, por supuesto, la jovialidad y la alegría; por debajo de ellas, dándoles precisamente todo su valor, está la gravedad, la seriedad del rostro varonil. La gravedad es el «peso», el reconocimiento, la aceptación de la pesadumbre de la vida. El hombre, por su condición, asume ese peso, lo soporta, lo resiste, quizá lo recubre de superficial ligereza, jovialidad, alegría o humor. Sabe que, en el fondo, la realidad de la vida es pesadumbre; por eso necesita fortaleza; por eso tiene que edificar una isla de seguridad, que paradójicamente se sostiene sobre sus hombros. Esa isla es lo que llamamos civilización, ciencia, cultura, Estado.

Con su rostro grave, el hombre mira a la mujer, mira el bello rostro de la mujer por quien ha valido la pena

soportar la pesadumbre de la vida; sin paternalismo, sin intentar protegerla, le brinda su fortaleza —y esa fortaleza que ha construido, porque el hombre es arquitecto—, y a esa protección se acoge, por su propio pie, la mujer. Se apoya en la gravedad masculina, y entonces puede realizar su problemático destino de criatura ingrávida. En eso estriba la polaridad de la condición sexuada: el hombre no quiere proteger a la mujer, envolverla, abrigarla —esto es más bien lo que la mujer hace con los hijos y hasta con el hombre—; lo que de verdad quiere es tenerla en vilo, llevarla en volandas.

XX

LA FIGURA DE LA MUJER

El relato bíblico de la creación de Eva, tal como lo refiere el Génesis, es revelador: mientras Dios crea a Adán insuflando vida y personalidad en el barro con que ha moldeado su cuerpo, para crear a la mujer toma una costilla de Adán dormido, y con esa realidad ya viviente y humana, carne de su carne y hueso de su hueso, hace a Eva. La mujer está aún más lejos de la naturaleza; supone un más alto grado inicial de perfección; está hecha de la carne del varón, y quizá de sus sueños. Se dirá que es «derivada», que empieza a existir después que el varón; que es un «segundo sexo». ¿Será así? No se olvide, si queremos permanecer en el relato bíblico, el punto de partida: las palabras del Creador: «No es bueno que el hombre esté solo.» Es la proclamación de la soledad del hombre y de su inconveniencia; si se quiere hablar de «insuficiencia» de la mujer, ¿no hay que recordar esa definitiva expresión de la insuficiencia del varón solitario?

Por otra parte, a la mujer pertenece la irreductibilidad que tiene como persona; la realidad somática de la mujer podría derivarse de la costilla de Adán, como la realidad psicosomática de los hijos se deriva de las células germinales, y por tanto de los organismos, de los padres; pero el «yo» que es cada uno de ellos es, como vimos antes, absolutamente irreductible, hasta el

punto de que esa manera de innovación es lo que significa la palabra creación.

Todos los atributos de la vida humana se encuentran, en dos versiones distintas, polarmente opuestas, en el varón y la mujer; hemos intentado precisar en qué consiste la figura viril de la vida; cuál es la pretensión en que ser varón —y no simplemente «hombre»— consiste; con otras palabras, cuál es el programa o proyecto vital que sobreviene al hombre en virtud de su disyunción frente a la mujer, a causa de vivir frente y hacia la mujer. Ahora tenemos que volver los ojos a la otra modalidad en que se realiza la vida humana.

Volvamos, una vez más, al rostro en que la persona se presenta y hace visible, en que se manifiesta el proyecto originario. He dicho que la belleza es el «sentido» del rostro de la mujer. ¿Quiere esto decir que todas las mujeres son bellas? Por supuesto no; quiere decir algo más importante: que tienen que serlo. Si no lo son, no es que no tengan belleza, es que les falta, que están privadas de ella; y positivamente, que tienen que intentar serlo. La mujer que no intenta ser bella no funciona como mujer, ha dimitido de su condición, se ha rendido, ha abdicado, la ha traicionado —según los casos—; en el mejor de ellos, diremos que la ha sacrificado. (Y entonces habría que plantear una pregunta decisiva: ese sacrificio ¿puede ser meritorio? Más aún: ¿es lícito? ¿Se puede sacrificar algo que no es una *cosa,* sino la más honda pretensión? ¿No será una forma sutil de «sacrificio humano»?)

Con esto ya se advierte que al hablar de belleza no hay que entender exclusivamente belleza física —entre otras razones, porque la que se llama así no es solo física—, sino belleza personal femenina. El hombre puede tener también belleza: la perfección morfológica, la armonía de los movimientos, la tonalidad de la voz, la

apostura, todo eso tiene una dimensión estética, pero de cualidad distinta de la belleza femenina, y además en el hombre es secundaria, y solo aparece como tal mediante un esfuerzo de abstracción.

La forma femenina de la belleza es lo que llamamos *gracia*. El saludo del arcángel Gabriel a María contiene la expresión más adecuada: Χαῖρε, κεχαριτομένη, «*Khaîre, kekharitoméne*», «Salud, llena de gracia». Conviene no volcar toda la teología de la gracia sobre esta palabra; *kekharitoméne* es literalmente «agraciada», «graciosa». Por eso la mujer es —quiero decir, una vez más, tiene que ser— grata, agradable, y esa gracia es gratis, un don gratuito —una gracia—, inestable e inseguro, casi milagroso. Conviene no pasar por alto la impresión de «inverosimilitud» que produce al hombre el espectáculo de la belleza femenina, algo sorprendente, asombroso, que parece que se va a volatilizar. Y esa gracia es algo alado, ligero, opuesto a la gravedad del varón: gracilidad quiere decir delgadez, esbeltez, gracia y levedad al mismo tiempo.

Esa impresión de fugacidad de la mujer, ese carácter improbable, fugitivo, huidizo, como si fuera a echar a volar, es la versión sensible de su condición biográfica. «La naturaleza del ala es levantar hacia lo alto las cosas pesadas», decía Platón; es decir, lo grave; concretamente, la gravedad del varón. Por eso la misión de la mujer es tirar hacia arriba —de sí misma y del hombre prendado de ella, prendido en ella—. Por eso, la mujer nunca está enteramente *presente:* no pesa del todo sobre el suelo, tiene el pie ligero, frecuentemente parece asustada porque va a salir huyendo —pero no es que sea cobarde, al contrario: es que se atreve a ir muy lejos, y a llevar al hombre, atraído en su persecución—; por eso es «interesante», invita a alcanzarla y retenerla, para ver «cómo es por dentro», ya que su realidad, en lugar de manifestarse abiertamente, está oculta, celada,

negada, en forma de interioridad en su grado superlativo: *intimidad.* El «pudor» de la mujer es lo que rezuma de su intimidad, lo que descubre y denuncia su interés.

Se dirá que innumerables mujeres tienen poco que ver con lo que acabo de decir: ni tienen belleza, ni gracia, ni levedad, ni interés. También podría decirse que millones de hombres carecen de gravedad y fortaleza, de valor y seguridad. Pero esto no es una objeción, sino más bien lo contrario. Es una antigua película de Sacha Guitry, *Les perles de la Couronne,* un grueso hombre de negocios espera, impaciente, a bordo del *Normandie,* a una muchacha que le ha prometido marchar con él y no acaba de llegar; la mujer de la limpieza, que está fregando el suelo, se da cuenta de la situación y murmura: «*Oh, les femmes!*» El hombre, irritado, le contesta: «Qu'en savez vous?» «Je l'ai été», responde resignadamente la vieja fregona. Muchas mujeres «lo han sido», aunque ya no lo sean; otras no lo han sido aún; algunas no han querido, o no se han atrevido. Ortega acertaba absolutamente cuando sostenía que esposa, madre, hija, hermana, amiga son precipitados de la «mujer» que propiamente lo es solo algunas veces, cuando alcanza la plenitud de su realidad. Por lo demás, esto es la consecuencia de que la vida humana no es cosa alguna, sino una realidad dramática que se está haciendo y está aconteciendo, que consiste en dinamismo e inseguridad. Esas mujeres sin ninguno de los atributos de la feminidad, en algún rincón de su realidad, en forma decaída y deteriorada, abandonados y polvorientos, acaso vendidos o traicionados, los poseen y saben que en alguna medida podrían ser mujeres, tal vez si alguien lo esperara de ellas, si las tratara desde esa disyunción polar tantas veces nombrada en estas páginas. A veces una mujer acusa una agradecida sorpresa de que alguien la trate inesperadamente como a tal; parece recordar una con-

dición ya olvidada, y la mujer latente se actualiza y despierta, y por un momento se levanta victoriosa sobre la pesadumbre.

Las formas del cuerpo femenino son suaves, redondeadas, tiernas; pueden ser enérgicas, intensas, nerviosas, con tal de que no envuelvan aspereza o sequedad. La mujer es incitante, porque su función es poner en movimiento al hombre, llamarlo; por eso puede ser provocativa (palabras que serían inaplicables al atractivo masculino). El que la iniciativa amorosa sea privativa del varón es un hecho social y no natural —porque nada humano es meramente natural y no social—, pero responde a la estructura respectiva de uno y otra. Cuando se habla de la «actividad» del hombre y la «pasividad» de la mujer, se olvida que el «mover» es una forma particularmente intensa de actividad. Dios es para Aristóteles «el primer motor inmóvil», que mueve sin ser movido —y aclara: «como el objeto del amor y del deseo»—; pues bien, el *theós* es el modo plenario de actividad, de *enérgeia* sin mezcla de pasividad alguna.

Pero hay otra dimensión bien distinta del proyecto vital femenino: su dimensión estable o estabilizadora. La mujer huidiza, evasiva, elusiva, que parece estarse yendo, que arrastra e incita al hombre y lo lleva lejos y hacia lo alto, acaba por *quedarse* en alguna parte y echar raíces. Mientras el hombre tiende a marcharse, la mujer, llegado cierto momento, prefiere acampar. Es la condición envolvente, protectora, abrigada de la mujer, simbolizada en la ternura hospitalaria de sus formas sin hueso ni aspereza, en sus vestidos tradicionales —falda, velo, manto—, en la tienda de campaña, en la casa.

¿Es esto una deserción, una infidelidad a la vocación grácil y fugitiva, a la de ir en volandas? Puede ser lo contrario, el cumplimiento de la íntegra vocación femenina: la del «dentro», la interioridad, la intimidad. La

mujer es la inventora del interior, del *chez-soi*, del hogar en que se refleja su condición íntima. El *quedarse* de la mujer es primariamente un «quedarse en casa» que quiere decir quedarse en sí misma, *ensimismarse*. Las metáforas de la clausura han sido los grandes elogios de la mujer: en el Cantar de Cantares, *hortus conclusus, fons signatus*, huerto cerrado, fuente sellada. La mujer «llama» al varón, hasta lo provoca, pero se retira y esconde, se encierra, y el hombre tiene que llamar a su puerta, con la esperanza de que la mujer le abra y lo deje entrar, le permita penetrar en su intimidad.

De ahí se deriva la singular, inesperada fortaleza de la mujer, su seguridad, de signo contrario al del hombre. No hay nada más menesteroso e inseguro que una mujer sola —tanto, que su tentación es *huir de sí misma*, de su condición de mujer—; pero cuando está cumpliendo —en cualquier forma social o personal que ello sea— su función polar de mujer, cuando está instalada en su condición sexuada femenina, tiene la seguridad que da la aceptación de la realidad. La forma que la «gravedad» adquiere en la mujer es más bien el *sosiego*; y su fortaleza suele revestir la figura de una exquisita, delicada forma de vida que hoy está desprestigiada pero que a última hora es el destino de todo hombre o mujer: la resignación. La estructura de la vida humana tiene toda una vertiente en la cual, y sean cualesquiera los proyectos y las esperanzas, desembocamos inexorablemente en la necesidad de la resignación: la limitación, la enfermedad, la vejez, la ausencia, la muerte. La mujer, al quedarse en sí misma, al elegir —por eso es elegante—, al esperar, al renunciar, inicia ya, acaso en pleno esplendor, el gesto de la resignación.

* * *

Ahora se ve bien claro que varón y mujer son dos estructuras recíprocas. No hemos podido definir una sin referencia constante a la otra. La condición programática de la vida humana se realiza gracias a esa polaridad: cada uno es el programa del otro.

Si se imagina la condición sexuada en la situación del hombre y la mujer, frente a frente, que contemplan sus rostros, se ve que no están simplemente juntos, sino que están recíprocamente aconteciendo, están asistiendo cada uno al rostro y a la vida del otro. La mujer se apoya en el hombre y a la vez lo envuelve; el hombre la sostiene y se deja abrigar. El hombre es invasor, insistente, y la mujer es hospitalaria. El hombre está *presente,* asomado a sus ojos, llamando, ejerciendo presión; el rostro masculino muestra, en sus líneas estructurales, la tensión del esfuerzo; el varón está siempre haciendo algo, por lo menos pensar. Las líneas suaves del rostro femenino dibujan una clausura: la mujer está siempre un poco «detrás» de su cara; es lo que más propiamente llamamos una cara bonita: no la que nos complace por sus formas y podemos íntegramente ver, sino la que necesitamos seguir mirando, interminablemente. La belleza específica del rostro femenino es la que se dilata y distiende, elástica, hacia el futuro; sentimos que necesitamos estar mirando esa cara toda la vida, que nuestro yo es ahora *el que tiene que penetrar en ella,* indefinidamente.

No importa que esta promesa no siempre se cumpla, ni siquiera con frecuencia; es la que define la situación de *convivencia sexuada.* No se piense, ni siquiera a propósito del hombre y la mujer, en el amor en el sentido más específico de la palabra; naturalmente, el amor es la culminación de esa condición, su forma más intensa y perfecta; pero esa condición es más amplia y abarcadora. O, si se prefiere, podemos hablar de la «condición amorosa» de la vida humana como aquella determina-

ción suya, originada en la condición sexuada, culminación a un tiempo de la instalación y lo vectorial, que hace posible, en ciertas circunstancias, el amor en sentido riguroso.

Esa convivencia, a diferencia de toda inerte coexistencia, es *argumental:* la atracción sexual es solamente una forma particular del interés mutuo que sienten el hombre y la mujer, que les permite proyectarse el uno hacia la otra y viceversa. Mientras los hombres solos suelen necesitar una «empresa» exterior para hacer algo juntos —y las mujeres más bien carecen del sentido de ello—, hombre y mujer encuentran que su recíproca comunicación es empresa suficiente. Cuando se son presentes en cuanto hombre y mujer —y sin necesidad de que su relación sea amorosa—, adquiere sentido de proyecto la participación de sus vidas, en forma bien distinta de lo que significa toda amistad o confidencia entre personas del mismo sexo. Es algo que va más allá de la compañía en el sentido de estar juntos; es la interpretación, el que cada uno sea cauce para el proyecto del otro. Quizá la única situación análoga a esta entre personas del mismo sexo sea la relación maestro-discípulo; pero recuérdense dos cosas: una, que ya Platón advertía el carácter necesariamente erótico de la pedagogía; la otra, que en este caso la disciplina enseñada proporciona el argumento; es el descubrimiento de una nueva realidad el que constituye la empresa común; en la relación intersexual, se trata del descubrimiento de la doble realidad personal.

Si se confrontan con la situación del mundo actual los rasgos que he señalado como esenciales del hombre, de la mujer y de su presencia mutua, no es posible evitar alguna inquietud; los caracteres más visibles y manifiestos de nuestras sociedades presentan demasiadas diferencias con lo que acabo de escribir: nivelación, disminución de la polaridad, ausencia frecuente de gra-

vedad en el hombre y de tensión hacia la gracia en la mujer, borrosidad de la relación incitación-iniciativa, etcétera. La caracterización de los dos sexos que acabo de hacer no es vigente; por lo menos, no es plenamente vigente. Si algún rasgo no concordara con la imagen actual, no importaría; pero ¿tantos?

Podría pensarse que la condición sexuada esté en una crisis muy grave, o que mi doctrina no sea verdadera. Hay una tercera posibilidad: como la vida humana es sistemática, tan pronto como se introduce una modificación, esta lleva consigo las demás —y esto explica los *demasiados* rasgos—; por otra parte, en nuestro mundo ascienden a la superficie de la sociedad —es decir, a la publicidad— las formas menos auténticas; la verdad —*alétheia*— no suele ser lo más manifiesto, porque es una época de encubrimiento deliberado. Lo indudable es que algunos hombres y mujeres *no quieren* que las cosas sean como las he descrito. Por fortuna, esa voluntad no es suficiente para alterar la realidad, aunque sí para hacerla más problemática, más difícil de lograr.

XXI

RAZÓN VITAL: MASCULINA Y FEMENINA

La racionalidad de la mujer ha sido puesta en duda más de cuatro veces; aunque pocos o ninguno se atrevan a hacerlo hoy, conviene no pasar por alto ese hecho histórico: cada vez me interesan más las cosas que, sin ser reales, son posibles; y a la inversa, las que, aun siendo imposibles, son necesarias. Ha sido posible pensar que la mujer no es racional; todavía hoy son muchos los que opinan algo distinto pero no enteramente inconexo: que no es razonable. El hombre encuentra constantemente que la mujer es «ilógica». Por otra parte, la mujer no parece particularmente interesada en «tener razón» —al menos en el sentido que esta expresión tiene usualmente, un sentido, no lo olvidemos, predominantemente masculino, acuñado en el «mundo de los hombres»—. Parece, pues, que las relaciones de la mujer con la razón son, por lo menos, problemáticas.

Esto es tanto más sorprendente, cuanto que la razón ha sido considerada: primero, como el atributo esencial del hombre, su diferencia específica, agregada a la animalidad para constituir la humanidad: animal racional; segundo, y esto es quizá todavía más grave, como universal, única en toda la humanidad y aun quizá más allá, aquello en que el hombre y Dios pueden coincidir; recuérdese que todo el kantismo está fundado en la idea del «ente racional en general» *(vernünftiges Wesen über-*

haupt); y no está muy lejos de esta idea la de Husserl, para quien la «lógica pura» *(reine Logik)* no tiene nada que ver siquiera con el hombre y nos salva de todo relativismo, incluso del llamado «antropologismo» entendido como un relativismo de la especie; los principios lógicos, por ejemplo, no son válidos solo para el hombre —para la especie humana—, sino también para cualquier mente para quien tengan la misma significación. ¿Va a resultar ahora que la razón está restringida a media especie humana, a uno de los dos términos de la disyunción sexuada, o que por lo menos se dice de dos maneras, es decir, está afectada por esa disyunción? Y si es así, ¿será esto conciliable con la universalidad de la razón y con su capacidad de conocer la realidad?

Hemos visto anteriormente que la condición sexuada afecta a la vida entera, desde lo físico hasta lo mental; que el hombre y la mujer están «instalados» en su sexo y desde él se proyectan hacia la realidad —hacia toda realidad—; si esto es así, no se ve por qué la racionalidad había de ser una excepción. Pero cabe preguntarse si esto la relativiza, la reduce, no a la especie, sino a cada fracción de ella; en otros términos, si la razón así entendida sigue siendo razón, si puede llamársela justificadamente así.

Yo quisiera plantear este problema dando un doble rodeo: por una parte, enfrentándome con una tercera manera de razón, que no es la del hombre ni la de la mujer: la del niño; por otra parte, examinando con un poco de rigor qué se entiende por razón; no vaya a resultar que las dificultades provengan de tomar, en lugar de la razón, una forma particular de ella, que suele identificarse con la razón sin más.

Se dice que el hombre, desde que nace —algunos dirán desde que es engendrado, lo cual es quizá mucho decir— es racional; como, evidentemente, durante mu-

chos meses y hasta años no lo es en el sentido que damos a esta palabra cuando nos formalizamos, se añade que no tiene *uso de razón*. Es decir, que tiene razón pero no la usa; mejor dicho, no puede usarla, porque nunca diríamos que no tiene uso de razón un adulto con todas sus capacidades que no quiera usar su razón —y son tantos los que se comportan así—. Ahora bien, ¿qué quiere decir tener razón y no poder usarla? ¿En qué consiste ese «tener»? Los animales coinciden con el niño en no poder usar la razón; pero no decimos que la tienen, sino al contrario, que son irracionales. Podemos, ciertamente, apelar a las estructuras cerebrales del niño, mostrar su semejanza y su diferencia con las del adulto, de un lado, y con las del animal, del otro lado; pero, dejando aparte el hecho fundamental de que las estructuras cerebrales podrán condicionar el funcionamiento de la razón, pero biográficamente nada tienen que ver con ella, a última hora resultará que el niño *no* usa la razón, y entonces no se ve en qué la tiene, o la usa y entonces hay, a lo sumo, una diferencia de grado con la razón del adulto.

Yo diría que el único sentido controlable de la expresión «no tener uso de razón» es este: *necesitar la razón y no poseerla*. El animal no la tiene, pero no la necesita; el niño tiene que razonar, pero no puede. Es la forma *privativa* de la razón, la primera manera en que se revela la menesterosidad e insuficiencia del hombre. Por eso el niño, durante largo tiempo, no se basta a sí mismo, no puede vivir por sí solo; necesita la razón de los demás para vivir con ella —como, en circunstancias patológicas, sucede al adulto imbécil o loco, al que ha perdido la razón que alguna vez tuvo o no ha llegado a adquirir la que desde su infancia necesitaba. La anormalidad del imbécil o del loco consiste en que el estado privativo de la razón en estos no corresponde al resto de sus recursos biológicos y de su situación social.

Por otra parte, razón es —según mi vieja definición de la *Introducción a la Filosofía*— «la aprehensión de la realidad en su conexión». Pero realidad es «aquello que encuentro, tal como lo encuentro». Esto quiere decir, a su vez, que la realidad es inseparable de mí, que yo soy un ingrediente de la realidad, que es quimérico omitir el yo subrepticiamente cuando se habla de la realidad. Y si esto es así, toda realidad es conexa con la vida en la cual se constituye, en otros términos, la realidad se organiza siempre en la perspectiva de la vida, de cada vida. Esto es lo que significa el término orteguiano *razón vital;* la razón es la vida misma en su función de aprehender la realidad; la vida es *instrumentum reddendi rationem,* es la vida la que «da razón» de la realidad, la que permite aprehenderla en *su* conexión.

Y entonces llegamos a una conclusión inevitable: si la vida humana acontece en dos formas irreductibles e inseparables, polarmente opuestas, definidas por la disyunción sexuada, la vida del varón y la de la mujer, la razón, la razón vital, *la razón que es la vida,* tiene que estar afectada por esa misma disyunción. La realidad se constituye en forma distinta para el hombre y para la mujer, y la razón concreta, la que no impone una abstracta organización a «realidades» abstractas, tiene que funcionar en dos formas rigurosamente distintas, masculina y femenina.

* * *

Husserl tenía la evidencia de que los principios lógicos supremos no se refieren al *pensar* como actividad psíquica, sino a lo *pensado,* es decir, a los objetos. El principio de contradicción no quiere decir que yo no puedo pensar que A es B y no-B al mismo tiempo, sino que A no puede *ser* B y no-B; quizá podría pensarlo, y entonces diríamos que mi mente es «anormal», y llega-

ríamos a definir la normalidad por el principio de contradicción y el principio de contradicción por la normalidad. Se trata del comportamiento de los objetos, es decir, de la realidad; y la razón la conoce con validez, sin relativismo alguno. Lo que pasa es que *la realidad es relativa* —vieja tesis de Ortega desde *El tema de nuestro tiempo*—, no el conocimiento, no la verdad. La abstracción consiste precisamente en la eliminación de la perspectiva concreta, aquella en que la realidad se constituye como tal; tal es el caso de la que Husserl llama «lógica pura»; pero entonces no se trata de un conocimiento de realidades en sentido estricto, sino de esa forma particular de realidad que llamamos «objetos ideales». El hombre y la mujer, cuando se refieren a estos y en tanto en que no salen de su esfera, coinciden enteramente, porque no están hablando de realidades efectivamente constituidas en sus vidas, sino de objetos abstractos e irreales; pero tan pronto como entran en la esfera de la concreción, la realidad con la cual tienen que habérselas —y que es rigurosamente real—, está *radicada* en sus vidas respectivas, aparece en ellas, condicionadas por su estructura biográfica, inseparables de su punto de vista o perspectiva, del contexto efectivo en que cada una de ellas está trabada con las demás; y la razón, que es la aprehensión de esas realidades *en su conexión,* funciona de dos maneras diferentes pero no separables, ya que la peculiaridad de lo masculino y lo femenino es su recíproca referencia.

Lo que llamamos cosas, son primariamente interpretaciones de la realidad; en su mayoría, sociales, y por tanto históricas. Las «cosas» dependen, por supuesto, del aparato perceptivo humano que nos hace considerar como *una* cosa una piedra, un árbol o un animal, y no cada una de sus células o sus moléculas, ni tampoco cada grano de polvo, y no considerar como una cosa un astro, salvo en una perspectiva muy particular, la astronómica.

El sistema interpretativo es en lo sustancial «antiguo», viene del pasado, lo hemos encontrado ya —por eso nos parece la realidad misma, aunque se haya llegado históricamente a todas esas interpretaciones—. Ahora bien, hombre y mujer, aunque participan de la misma sociedad, tienen parcialmente repertorios de interpretaciones restringidas a uno u otro sexo; imagínese lo que significa, como ingrediente de una realidad, el ser «propia» o «ajena», «lícita» o «vedada»; ¿cómo va a ser igual la realidad del mundo cuando difiere la accesibilidad de sus elementos? Durante muchos siglos, a lo largo de toda su historia, el mundo ha estado compuesto de «cosas de hombres», «cosas de mujeres» y cosas comunes. Y todas ellas han afectado de manera distinta a los dos sexos, en la medida en que asumían distintos papeles en sus vidas. Todo esto se ha atenuado en los últimos tiempos, pero en su torso general sigue siendo verdad. ¿Cómo van a haber significado lo mismo para el hombre y la mujer la guerra, la caza, la política, la costura, la lactancia, la vida sexual? Los mismos objetos tienen diferente realidad —o la han tenido—: las armas, la rueca, las agujas, los perfumes, los cigarrillos. Un ratón ¿es lo mismo para el hombre y para la mujer?

Las conexiones de la realidad son diferentes; las relaciones de pertenencia, accesibilidad, posibilidad, resistencia, exclusión; las valoraciones —lo que conviene o está bien, lo que *decet*, es decir, lo decente o indecente—; el carácter de promesa o amenaza; la condición de perseguidor o perseguido, de cazador o cazado; todo ello se articula según la dualidad sexuada. Rigurosamente hablando, la *circunstancia* femenina es distinta de la masculina, de la de un hombre que esté en el mismo «mundo» abstracto. Si la razón ha de ser efectiva razón, si ha de ser el instrumento para manejar, comprender y dominar la realidad, *tiene* que ser diferente, ya que de hecho se enfrenta con diversas realidades.

Por otra parte, la razón consiste en que las cosas funcionan dentro de la vida biográfica, asumen dentro de ella funciones o «papeles» y entonces resultan inteligibles; la vida «da razón» de ellas, precisamente en su movimiento efectivo, es decir, *viviendo.* Pero el verbo vivir no quiere decir exactamente lo mismo para un varón y para una mujer, su manera de proyectar es diferente, el horizonte de sus contenidos es de diferente magnitud y constitución. Mientras el hombre se mueve en proyectos a largo plazo, y en principio tiene la iniciativa, la mujer tradicionalmente ha tenido un mundo reducido, en el cual la proyección es mucho más próxima, y ha solido tener que esperar la iniciativa masculina, esto es, ha tenido que «alojar» sus proyectos dentro de los más amplios del varón.

El *hacer* humano —en el sentido orteguiano, opuesto a la *actividad* más o menos inerte y mecánica— está determinado por un *porqué* y un *para qué;* son ellos los que dan su realidad y su inteligibilidad a un tiempo a lo que el hombre hace. Pues bien, los motivos y las finalidades de la mujer, en función de sus proyectos, son distintos de los del varón, aun cuando sus actividades materialmente coincidan, y de ahí viene la impresión de «irracionalidad» o «ilogicidad» que la mujer produce en el varón. Este no entiende lo que hace la mujer, porque no suele ver *por qué* y *para qué* lo hace, ya que si él hiciera «lo mismo» lo haría por otros motivos y con otros fines.

Se preguntará por qué el hombre no produce impresión de irracional o ilógico a la mujer, ya que la diversidad es recíproca, es decir, que también los motivos masculinos son «otros» respecto de la mujer. Como las interpretaciones han solido ser forjadas —o al menos denominadas— por los hombres, unos y otras han solido entender por razón la razón masculina, que es aquella de la que se habla, la que ha sido objeto de teoría.

Además, la mujer ha tenido que anticipar y comprender el mundo del hombre, ya que vive «dentro» de él, y esto la ha obligado a prever su conducta y adivinar cómo funciona su razón. De ahí la singular impresión de penetración y agudeza que la mujer produce, incluso cuando le falta una cultura superior. «Cuando el hombre va, la mujer está de vuelta», suele decirse; y es exacto: ha tenido que imaginar al hombre, ponerse en su punto de vista, adivinar la estructura de su razón, para poder albergarse en su mundo, labrar dentro de él el suyo propio; y por eso la mujer «maneja» tan fácilmente al hombre, incluso al que es intelectualmente «superior».

Las cosas se disponen en diversas perspectivas de interés, estimación o importancia, constituyendo distintas configuraciones de realidad, diferentes mundos reales. Son los proyectos los que establecen esta articulación, apoyados en los sistemas de creencias. Estos, que son el fundamento inexpreso de las operaciones racionales, los grandes *supuestos* de ellas, también difieren. La razón se ejercita allí donde hace falta, cuando la acción no puede fluir en espontaneidad, porque no hay una creencia eficaz que regule la conducta o porque la que se tenía ha fallado. El hombre y la mujer no están seguros de las mismas cosas, y por eso están inseguros —y necesitan de razón— acerca de cosas muy distintas. Y todo ello está puesto en marcha por la pretensión general humana: ser feliz. Una vez más, la diferencia se impone: no solo hombre y mujer necesitan distintas cosas para ser felices, sino que lo son en sentidos distintos; un hombre y una mujer no entienden exactamente lo mismo por 'felicidad' —como ocurre si se comparan dos pueblos o dos épocas distantes.

Cuando el hombre piensa que la mujer «no sabe lo que quiere» y la encuentra «ilógica», probablemente lo que pasa es que él no sabe lo que ella quiere, y la mujer lo sabe demasiado bien (y probablemente lo oculta). De-

masiado bien, he dicho, porque el habitual acierto *interior* de la mujer le da una excesiva seguridad. Acostumbrada a acogerse a la fortaleza del varón, a vivir a su sombra, a contar con él para los asuntos más generales y abstractos, la mujer labra su propio mundo interior, más limitado y fino, y en él suele orientarse con sagaz seguridad; por eso se confía demasiado, está persuadida de que «sabe lo que se hace», no se cuida de contrastar su perspectiva con otras, y esto la induce a error.

El caso de la mujer intelectual es revelador. Tiene acceso a la cultura «de los hombres», participa del pensamiento teórico, usa la razón con la cual se han creado las ciencias o la política; al mismo tiempo, sigue siendo mujer y operando según los principios tradicionales de su sexo y las estructuras de sus proyectos femeninos. Se encuentra dividida, con dos instancias que frecuentemente se oponen, y de ahí su probable inestabilidad e inseguridad. Harán falta muchos años —o la irrupción de una enorme genialidad femenina— para que la mujer sea capaz de hacer «cultura», en el sentido objetivo de esta palabra, poniendo en juego las formas y las «categorías» de la razón femenina. Sería de esperar una iluminación decisiva de muchos problemas que hasta ahora se han resistido tenazmente, y que acaso cedieran a esta otra manera de razón. Para ello sería menester que las mujeres evitaran estos dos escollos: imitar al hombre, rehuirlo por resentimiento —las dos cosas que han solido hacer siempre las «feministas»—. Tendrían que abandonarse creadoramente a su propia inspiración, dejar manar su peculiar forma de racionalidad.

No son muchos los hombres que tienen una idea medianamente adecuada de lo que es la mujer. Para ello hace falta un interés complejo, y casi todos los intereses que los hombres experimentan por las mujeres son demasiado simples. Los hombres hacen muchas cosas con las mujeres, pero rara vez pensar acerca de ellas; tam-

poco bastaría: si el hombre hace de la mujer «objeto» de su pensamiento, jamás llegará a saber de ella una palabra: solo en la medida en que la mujer es *vivida* como tal mujer puede operar sobre ella la razón, puede resultar inteligible. Por esto, a última hora, sabe más de la mujer el que la «trata» que el que la «estudia», aunque todavía se le escapen innumerables cosas decisivas. Si se quisiera una expresión abreviada, yo diría que no se trata de pensar acerca de las mujeres, sino de pensar *con* ellas. Y como pensar es hacer lo necesario para saber a qué atenerse, esto significa, en el más literal sentido de la palabra, *convivir*. Solo cuando el hombre y la mujer, instalados cada uno en su sexo, se proyectan el uno hacia la otra y juntos hacia su doble vocación personal, es posible que se hagan mutuamente transparentes; y solo esa vida doble es capaz de poner en marcha la integridad de la razón vital.

XXII

LA CONDICIÓN AMOROSA

Casi todas las dimensiones de la teoría de la vida humana que estoy formulando convergen en una que, por eso mismo, resulta capital: su condición amorosa. Conviene intentar *derivarla* de esa misma realidad radical que es la vida, como una de sus estructuras empíricas.

La *circunstancialidad* de la vida humana tiene como consecuencia inmediata su *menesterosidad.* Adviértase que no se trata simplemente de que yo me encuentre en una circunstancia o mundo, sino de que —para emplear la fórmula originaria de Ortega— *yo soy yo y mi circunstancia;* es decir, mi realidad es circunstancial, está constituida por la circunstancia, y por tanto la *necesito,* se entiende, para ser y vivir. Y no se entienda «necesitar» como sinónimo de «faltarme»: yo necesito también lo que tengo, precisamente cuando se me presenta en forma biográfica y circunstancial: lo estoy necesitando. Por eso la menesterosidad del hombre es permanente e intrínseca, y no se reduce en modo alguno al interminable catálogo de sus privaciones: envuelve también sus posesiones, porque la posesión humana no es un simple «tener», sino un «estar teniendo», de carácter programático, que se diversifica en formas rigurosamente distintas, según la cualidad de lo poseído. El animal,

cuando tiene lo que necesita, no necesita nada, es decir, deja de necesitar; el hombre necesita constantemente, y de manera particular aquello que tiene, que en cada instante «le es menester». La lengua española refleja muy finamente esto mediante la palabra «menester» *(ministerium)*, equivalente a oficio, tarea o quehacer; es la interpretación activa de la necesidad. Aquellas cosas que yo necesito, aun teniéndolas, *me son menester*, constituyen mi ministerio, oficio u ocupación, ya que no son «yo», pero *con ellas* hago mi vida.

Toda necesidad mía, en cuanto biográfica y no meramente biológica, es personal, porque yo soy persona. Compárese una necesidad personal con la «misma» orgánica: mi organismo necesita, por ejemplo, cierta cantidad de sal y de azúcar; si pongo la primera en una taza de café y la segunda en un par de huevos fritos, no hay inconveniente; no lo hay para mi organismo, pero sí para mí, que necesito precisamente la sal en los huevos y el azúcar en el café. Necesito un espacio que no es el que ocupa mi cuerpo, y un horizonte perceptivo que no es reclamado por el organismo, y un argumento para mi tiempo biográfico que no se deriva de mis funciones biológicas; por ejemplo, algo para no aburrirme. Una prueba del carácter personal de las necesidades humanas es que en buena proporción son histórico-sociales, y entre ellas casi todas las alimenticias: yo necesito tales alimentos y preparados de tal forma porque pertenezco a una unidad social determinada: piénsese en las tres grandes culturas del trigo, el arroz y el maíz, y en las dificultades que ha habido que superar para que en la India se satisfagan las necesidades alimenticias con trigo a falta de arroz; naturalmente las dificultades no venían de los organismos de los indios, sino de las *personas* indias.

Pero son personales en otro sentido más hondo las necesidades cuando se refieren a otras personas, no a

cosas. El modo como yo necesito a *alguien* difiere de aquella manera como necesito *algo*. Este «algo» puede serme *dado*, o si se prefiere, *está ahí;* por el contrario, «alguien» solo puede «estar dándose» y, por el carácter «viniente» de la persona, no está simplemente «ahí», sino que está *viniendo*. La necesidad estrictamente personal —la necesidad que una persona tiene de otra persona— es algo que *acontece*, es una realidad *dramática*, porque el contenido de la necesidad tampoco está dado. Quiero decir que a la pregunta «¿para qué?», cuando se trata de la necesidad de una persona, no se puede responder de una manera instantánea o permanente, sino «argumental» o sea intrínsecamente biográfica. Si se me pregunta para qué necesito aire, puedo contestar que para respirar; de manera análoga, necesito alimentos para nutrirme, luz para ver, morada para defenderme de las intemperies. A la pregunta sobre para qué necesito a alguien, solo puedo responder con una historia, con una porción significativa de mi biografía, o con su totalidad. Y cuando necesito a alguien para algo instantáneo o inertemente constante, sin «argumento», es que no lo necesito personalmente, sino por aquello que la persona tiene o lleva consigo de «cosa» —eso que nunca puede *ser*—: cuando necesito su cuerpo, su esfuerzo físico, sus destrezas, su desplazamiento social, sus propiedades, su apoyo.

En este momento interviene esa dimensión de la vida humana que es su condición sexuada. La disyunción y polaridad, la estructura mutua, la proyección de un sexo hacia el otro, que crea un campo magnético entre los dos y hace que no haya entre ellos mera coexistencia sino activa y dinámica convivencia, todas estas determinaciones afectan a la necesidad estrictamente personal. El hombre y la mujer, instalados en su respectiva condición sexuada, necesitan desde ella a las demás personas, según la que estas tienen. Hay dos formas radi-

calmente distintas de necesitar: dentro del propio sexo y hacia el otro. Pero esto recuerda el hecho capital de que todo comportamiento humano —biográfico— y toda relación personal son sexuados (aunque no sean sexuales), y esta determinación cualifica la manera de necesitar.

Ahora bien, hemos visto anteriormente que la condición sexuada hace que el hombre y la mujer se proyecten desde luego y permanentemente hacia el otro sexo, lo cual implica que, antes que toda necesidad concreta e individual, el hombre necesita a la mujer y la mujer necesita al hombre —para ser hombre y mujer, respectivamente—, y por tanto lo que pudiéramos llamar la necesidad heterosexuada (la necesidad del *otro* sexo como tal) tiene una absoluta primacía sobre cualquier necesidad personal dentro del propio sexo. Por tanto —y es menester extraer sus últimas consecuencias a esta evidencia—, lo que llamamos necesidad personal es primariamente necesidad *heterosexuada* —sea o no sexual—, y hay que partir de ella para entender y derivar cualquier otra manera personal de necesitar. Lejos, pues, de tomar como básica la necesidad abstracta y cualquiera de una persona por otra, la realidad nos fuerza a seguir el camino inverso y partir de la necesidad radical, constitutiva y estructural de un sexo hacia el otro, en que la vida humana *consiste.*

Esta condición es el supuesto de la que aquí nos interesa: la condición *amorosa.* Creo que el haber entendido el amor sobre todo como un «sentimiento», secundariamente una «afección» o «tendencia», ha enturbiado indeciblemente su comprensión. Naturalmente hay «sentimientos amorosos»; son los que *acompañan* al amor, los fenómenos concomitantes con los cuales se realiza y de los que parcialmente se nutre; pero el amor no es un sentimiento. La interpretación psicológica del amor lo reduce a la esfera de la vida psíquica, y no hay

duda de que esta queda afectada por el amor, y que podría haber una psicología del amor, pero este es una realidad de la vida biográfica.

Tampoco se puede reducir el amor a un acto o una serie de actos, que es lo que sugiere el uso del verbo 'amar'; el amor es primariamente una *instalación*, en la cual se está y desde la cual se ejecutan actos —entre ellos, los específicamente de amor—; con otras palabras, cuando se está instalado en el amor, desde él se hacen muchas cosas, una de ellas amar. Esto lo expresa admirablemente nuestra lengua —y otras, pero no todas— con las palabras 'enamorarse', 'enamorado', 'enamoramiento', en todas las cuales aparece reveladoramente el 'en' que indica la instalación. Aunque gramaticalmente el verbo 'enamorar' parece primario, y 'enamorarse' solo su uso reflexivo, en realidad es al revés: enamorarse es el sentido fuerte y original, y enamorar es únicamente lo que se hace para que alguien *se* enamore. Por otra parte, la palabra 'enamoramiento' significa dos cosas: a) el proceso por el cual alguien llega a enamorarse; b) el estado o situación del que está enamorado; el interés psicológico de lo primero ha hecho que se le preste particular atención, pero sin duda lo más importante es lo segundo: el término del proceso de enamoramiento, aquel estado a que se llega y donde uno se queda y permanece: precisamente lo que llamo *instalación*.

Por eso, si se quiere usar el verbo amar, más que 'amo' habría que decir 'estoy amando'. No es simplemente un acto que yo pueda ejecutar —si así fuera, podría ser en principio un acto singular y aislado, que nadie confundiría con el amor—, sino que «me encuentro» enamorado, me descubro como tal, puedo dudar de si lo estoy o no, mientras que no tendría sentido dudar de una realidad psíquica, ni siquiera de un acto. Podríamos decir incluso que acaso estoy seguro de que

'amo', pero no de que 'estoy enamorado'. La instalación amorosa, como toda instalación, afecta a mi *realidad* personal y biográfica; pero no olvidemos que la instalación es única, lo cual quiere decir que *mi* instalación unitaria en ocasiones es amorosa (o puede llegar a serlo).

La necesidad personal sexuada, que es intrínseca a la vida humana, es el ámbito que hace posible la condición amorosa y donde esta se constituye. Por esto, toda relación entre hombre y mujer, al ocurrir o acontecer en ese ámbito, viene cualificada en alguna forma por esa condición; podríamos decir que se mueve en el «elemento» del amor, que está afectada por esa posibilidad, que es *incoativamente* amorosa. El hombre y la mujer se enamoran muy raras veces, normalmente no se enamoran, pero su encuentro recíproco acontece en el ámbito de esa posibilidad, a diferencia del encuentro personal dentro del mismo sexo, exento de polaridad y proyección mutua, por eso mismo no intrínsecamente «argumental» y que necesita un argumento concreto y particular para realizarse y consolidarse. Quiero decir que la dual condición hombre-mujer es razón suficiente para el «estar con», siempre que esa condición se realice de manera suficientemente adecuada, mientras hace falta algo más para que se justifique la convivencia dentro del propio sexo; y por esa razón todo encuentro entre hombre y mujer va acompañado de una conciencia de satisfacción y plenitud o, por el contrario, de frustración y decepción, y solo el embotamiento que la habituación produce puede llevar a un estado de «neutralidad» e indiferencia que, bien miradas las cosas, es en rigor anormal.

En una habitación llena de gente, en una calle concurrida, en un vehículo público, la mirada resbala de un modo inerte e indiferente por las personas del mismo sexo, a menos que haya alguna razón especial que introduzca lo que he llamado una relación argumental:

el policía que busca a un delincuente, el fugitivo que teme ser descubierto por un policía o un enemigo, el que se ha citado con alguien, el fotógrafo, el observador en busca de tipos pintorescos, el extranjero para quien todo es nuevo y quiere orientarse. En cambio, a menos que la aglomeración lo haga imposible, la mirada se «interesa» por las personas del sexo opuesto, «está entre» *(inter esse)* ellas, las examina, explora y valora, toma posición, se lanza en una u otra dirección entre las varias posibles. Y por eso todo encuentro heterosexuado tiene un elemento, por mínimo que sea, de ilusión —y el consiguiente riesgo de desilusión—, de promesa y cumplimiento o incumplimiento, que no se da permanente y automáticamente dentro de cada uno de los sexos, sino que requiere en este caso algunos motivos concretos y determinados, independientes de la mera condición sexuada. Y precisamente a esta situación se reducen los encuentros heterosexuados cuando, por unas razones o por otras —edad, excesiva distancia social o racial, extremada profesionalidad, etc.—, la condición sexuada resulta «borrosa»: aquellas situaciones en que el hombre «apenas se fija» en que quien tiene delante es una mujer, o a la inversa.

He nombrado la edad. Se estará pensando sin duda que el «amor» —en el sentido más lato de esta expresión— se da desde la infancia, antes de que la polaridad varón-mujer exista con suficiente plenitud, antes de toda posible presencia del amor intersexual. Sin duda hay formas de amor distintas de este, y que pertenecen también a la condición amorosa del hombre. Pero creo que es un error radical partir de ese amor genérico e indiferenciado, que puede aplicarse a la relación entre padres e hijos, hermanos, amigos, incluso a la música, la ciencia o la patria, y tratar luego de buscar la diferencia específica del amor en sentido estricto, el amor que he llamado intersexuado o heterosexuado, el amor en-

tre hombre y mujer *como tales*. Que este amor sea una especie de aquel género, esto es precisamente lo que habría que probar. Yo pienso más bien que todos los «amores» son formas biográficas derivadas del amor en sentido estricto, realidades humanas cuya última raíz está en la posibilidad del amor en el riguroso sentido del término.

En primer lugar, la persona humana, durante la niñez, no está más que incoada, no tiene plena actualidad. Ante el niño, no sabemos todavía «quién» va a ser. En cierta medida, el adulto, que «viene» del niño, es irreductible a este, y por eso miramos al niño como una interrogación. Los padres no saben «quiénes» van a ser sus hijos, y los ven madurar no sin zozobra. Es igualmente evidente la peculiar insolidaridad que el adulto joven siente por el niño que ha sido, su falta de disposición a admitir que «él» sea ese niño del que le hablan y que acaso recuerda. ¿Cuándo madura y se actualiza la persona prometida y latente en el niño? Sin duda al llegar a la pubertad, es decir, a la edad en que su condición sexuada es plenamente poseída, en que posee los recursos psicológicos y biológicos que realmente la actualizan. Entonces es cuando llega a ser *quien* es, cuando asume —o repudia— su infancia, cuando revalida sus «amores» de niño o reniega de ellos, cuando acontece su primera instalación personal en la vida. La realidad plena de la persona coincide con la inserción en el horizonte de la condición amorosa intersexuada, a la luz de la cual se ordenan y adquieren significación biográfica todas las demás realidades «afectivas». Significa el paso a otro orden de magnitud o, si se prefiere, a otra cualidad. Si se quiere hablar de géneros, ahora es cuando se realizaría el «paso a otro género», no el descubrimiento de una especie particular dentro de un género ya conocido. Este sería el fundamento natural de las palabras del Génesis (II, 24), recogidas por Cristo (Ma-

teo, 19, 5): «Por esto abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos en una sola carne.» Y «esto», el motivo, es precisamente la creación del hombre como varón y mujer, la condición sexuada originaria: ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς *(ársen kaì thêly epoíesen autoús)*, que en el relato bíblico es la raíz de la primera relación humana y, por tanto, del primer amor.

De esta condición hay que partir, si no me engaño, para comprender todas las formas de lo que se llama «amor» en cualquier sentido. Entiéndaseme bien. No quiero decir que cualquier amor sea una modificación —menos todavía, una degeneración— del amor heterosexuado, sino que, en la efectiva realidad de la vida humana tal cual es, dentro del ámbito de la estructura empírica, todo amor radica en esa condición sexuada que es la posibilidad del amor entre hombre y mujer. No se puede excluir el amor en otras formas de «vida» personal en las que no existiera la determinación sexuada; en la vida humana tal como es, el amor acontece en el ámbito definido por esa estructura y, por consiguiente, está referido en una forma o en otra a su posibilidad más plena y rigurosa. Cualquier forma de amor viene a alojarse dentro de una perspectiva organizada en torno al amor sexuado; no es casual que en tantas lenguas la palabra 'amor' tenga un sentido amplísimo y vago y un sentido más preciso y fuerte, que es justamente el amor entre hombre y mujer. Sin este, todos los «amores» humanos serían otra cosa, tendrían otro sentido. Y no sería difícil perseguir las anomalías en estos «amores» —desde la amistad hasta la pasión intelectual o el patriotismo— cuando por cualquier razón está afectada la raíz del amor en sentido riguroso.

La condición amorosa se deriva, pues, de la estructura esencial de la vida humana y de su estructura empírica. La circunstancialidad impone el carácter menes-

teroso y necesitante del hombre, y el carácter permanente de sus necesidades, que no se pueden reducir a privaciones o carencias, sino que afectan al sistema entero de sus posesiones. El hombre necesita, para ser él, lo que *no* es, sino que es su circunstancia. Esa necesidad, por ser el hombre una realidad dramática y que acontece, es activa, ministerio o menester; y, por ser persona, es siempre en alguna medida personal, aun en el caso de que lo necesitado sea una cosa.

Hasta aquí, sin embargo, nada podría llamarse «amor» en ningún sentido; su posibilidad surge cuando la necesidad es doble o bilateralmente personal: cuando una persona necesita a otra persona en cuanto tal; y entonces la necesidad no es solo activa —menester—, sino dramática y argumental. No solo por el carácter nunca dado, sino «viniente», de la persona, sino además porque la condición sexuada de la vida humana establece una disyunción polar, recíproca y proyectiva, de un sexo hacia el otro, creando así un campo magnético de la convivencia. Solo sobre este supuesto se hace inteligible la condición amorosa, irreductible a la vida meramente psíquica y que no se agota en actos, sino que consiste en una instalación radical o, más rigurosamente, en un carácter esencial que sobreviene a la unitaria instalación humana. La forma en que lingüísticamente se expresa esto es el 'en' de las palabras 'enamorarse' o 'enamoramiento', que indican algo más radical que los *actos* expresados por el verbo 'amar': la instalación de la persona en su condición amorosa en su concreción respecto de otra persona. Y esto solo es posible cuando cada una alcanza la plenitud de su realidad.

Este es el que podríamos llamar «lugar ontológico» del amor en sentido estricto, interpretado biográficamente y dentro del marco de la estructura empírica. En él habrán de radicarse todas las formas posibles —histórica, social y personalmente— de amor, y todas aque-

llas formas de «amor» en el sentido lato de la expresión, que habría que derivar homológicamente, mediante sumas y restas, es decir, mediante modificaciones estructurales, de ese núcleo radical y originario.

Pero con todo ello no hemos hecho más que determinar el puesto que dentro de la estructura empírica tiene el amor; o, dicho con otras palabras, el punto de radicación de la condición amorosa como ingrediente de esa estructura. Todavía no hemos dicho en qué consiste el amor, en qué se diferencia de otras determinaciones humanas con las que pudiera confundirse, que acaso son concomitantes, de las cuales se nutre, hacia las cuales puede degenerar; no nos hemos preguntado aún por su funcionamiento dentro de la vida humana, por sus contenidos argumentales, por su relación con los restantes elementos de la estructura empírica, y de modo capital con la corporeidad. La condición amorosa es solo el alvéolo donde el amor es posible, donde puede germinar, constituirse y acontecer; será menester ahora volver la mirada a esta nueva realidad.

XXIII

AMOR Y ENAMORAMIENTO

La condición amorosa es una *instalación* de la vida humana, con más rigor una determinación de *la* instalación humana, que es siempre unitaria, como lo es la operación en que la vida consiste. Pero ahora hay que recurrir al otro concepto complementario: el de *vector*. La vida humana supone una estructura vectorial, y por eso sus contenidos tienen intensidad y orientación o, dicho en términos más inmediatamente biográficos, importancia y significación o sentido. Las cosas, como vimos antes, me «llevan» según su importancia, y en un sentido determinado por su significación en mi vida. La necesidad personal es *vectorial:* yo necesito a una persona con una intensidad tal y con una «inclinación» u orientación muy precisa. El encuentro personal, simbolizado por las flechas, puede acontecer de muy diversas formas. Desde la instalación en que estoy, me proyecto biográficamente en un haz de flechas irreductibles unas a otras.

San Agustín *(Confessiones,* XIII, 9) dice agudamente: *Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror* («Mi amor es mi peso; por él soy llevado adondequiera que soy llevado»). La imagen del peso viene en San Agustín de su idea del «lugar» natural de cada cosa y del ideal del «reposo»: *requies nostra locus noster,*

«nuestro descanso es nuestro lugar»; y esto lleva a pensar en el peso del cuerpo; pero inmediatamente supera esa interpretación inercial: *corpus pondere suo nititur ad locum suum; pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum* («el cuerpo por su peso tiende a su lugar; pero el peso no es solo hacia abajo, sino hacia su lugar»). La intuición de San Agustín no está muy lejos de la idea de vector: el amor es el peso que nos *lleva* a uno u otro lugar, en una u otra dirección.

El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto. No es simplemente que ciertos actos míos se refieran a ella, ni siquiera cuando esos actos sean «amorosos»; yo puedo «amar» a una persona de la cual no estoy enamorado; esa persona será el objeto de mis actos, causa y destinatario de ciertos sentimientos; podríamos decir que esa persona ocupa un puesto relevante en mi circunstancia, puede ser una porción irrenunciable de ella. Otra cosa es que al mirarme a *mí* mismo, es decir, al proyecto vital en que consisto, me descubra inexorablemente envuelto *en* esa otra persona; no es simplemente que me proyecte *hacia* ella, sino que me proyecto *con* ella, que al proyectarme me encuentro con ella como inseparable de mí. Sin ella, propiamente, no *soy yo.* Lo cual quiere decir, literalmente, que soy *otro* que el que antes —antes de enamorarme— era. El enamoramiento consiste, pues, en un cambio de *mi* realidad, lo que podríamos llamar una variación ontológica.

Todas las formas del enamoramiento, aun en su sentido más trivial, incluyen una concentración de la atención sobre la persona amada; el enamorado, mejor dicho, el que se está enamorando, no piensa más que en la persona amada, todo se la recuerda, se refiere a ella a propósito de todo, llega hasta la obsesión; de ahí el carácter restrictivo, el «angostamiento» mental que el proceso de enamoramiento lleva consigo —y que Orte-

ga analizó muy perspicazmente—. Pero una cosa es la *obsesión psicológica,* otra la *transformación real de la persona.* Por eso cabe el error en cuanto al enamoramiento. El que piensa día y noche en una mujer, la tropieza en todas las esquinas de su mente, la asocia con todos los objetos de su imaginación, se vuelve a ella con todos sus sentidos, piensa que está enamorado de ella. Quizá; pero acaso no. Los síntomas son muy parecidos, la realidad difiere profundamente. Cuando pasa el periodo de enamoramiento, diríamos mejor, para ser más claros, de «enamoración», en un caso se disipa esa obsesión, se ensancha esa angostura, se piensa en otras muchas cosas, se vuelve a la normalidad; en el otro caso, *se encuentra uno enamorado,* terminado y concluso ya ese proceso psíquico por el cual se llega a esa radical instalación; ya *es otro;* ya no está nunca solo; ya se proyecta misteriosamente con esa otra persona inseparable, en presencia y en ausencia, con unos sentimientos o con otros, haciéndola objeto de muy variados actos, con holgura para atender a todos los innumerables contenidos de la circunstancia. Esta instalación consistente en *estar enamorado* es relativamente independiente de toda la vida *psíquica,* y afecta en cambio a la vida estrictamente biográfica y personal. Las palabras de Segismundo en *La vida es sueño,* cuando cree haber «despertado» y ha vuelto a su prisión, después de las aventuras que considera imaginarias, reflejan muy agudamente esta situación:

Sólo a una mujer amaba.
Que fue verdad veo yo
en que todo se acabó
y esto solo no se acaba.

Segismundo, pasado el tumulto de todas las vivencias psíquicas en la corte de Polonia, una vez perdida toda su circunstancia anterior, incluso Rosaura, de cuya rea-

lidad no tiene ninguna certeza, *está enamorado;* lo único que no se acaba, lo único que ha quedado, es el amor; ni siquiera la amada ha permanecido, ni aun la creencia en que existiera; Segismundo va a hallarse de nuevo en la vieja circunstancia de su cautiverio; únicamente, *es otro:* el enamorado de Rosaura.

Ahora podemos contestar a la pregunta formulada al estudiar la condición amorosa: *para qué* necesito a una persona. Decía que a esa pregunta, a diferencia de lo que me sucede con las necesidades de cosas, solo puedo responder con una historia, con una parte de mi biografía o con su totalidad; vimos que el hombre necesita a la mujer *para ser hombre,* y viceversa, ya que cada sexo se proyecta hacia el otro. Pues bien, yo necesito a una mujer individual, aquella de la cual estoy enamorado, para *ser yo* en cuanto varón. En este sentido, y solo en este, la encuentro en mi proyecto, en aquel que me constituye, y no en mi circunstancia. *Mi proyecto la incluye.* Al amarla soy verdaderamente quien soy, en mi plena autenticidad, y siento que «antes» no era verdaderamente quien tenía que ser. De ahí el «espejismo» del enamorado —y que solo es espejismo desde el punto de vista psicológico, no desde un punto de vista rigurosamente personal— que siente que había amado desde siempre a la mujer de la cual está ahora enamorado. Este amor lo ha hecho descubrirse, por tanto ser en la plenitud de su verdad *(alétheia).* Desde ella, todo lo anterior «no valía la pena», y el amor actual se proyecta sobre la vida pasada, iluminándola y «reconstruyéndola», interpretándola nuevamente, viéndola como mera preparación o anticipación. No es rigurosamente verdad que la ama desde siempre, pero sí es cierto que la ama el que siempre era, *la ama ahora desde su realidad de siempre.*

Esto explica también la impresión y la pretensión de «eternidad» del amor; el enamorado, a quien le pa-

rece estarlo «desde siempre», piensa que va a estarlo «para siempre», aunque la experiencia muestra que con frecuencia no es así. La razón es que ama él mismo, desde su mismidad personal; la amada no es un fragmento de la circunstancia, en principio pasajero y cambiante, sino que el enamorado no se concibe a sí mismo sin ella, por tanto, *nunca;* tal imaginación le parece convertirlo literalmente en otro, y resulta inaceptable. Si yo estoy *constituido* por el amor a una mujer, me parece *contradictorio* no amarla; el enamorado es *el que ama a tal mujer.* Este es el sentido profundo de la famosa exclamación de Calisto en *La Celestina:* «Melibeo soy».

Creo que esta evidencia, mal interpretada, desde unos conceptos inadecuados, ha llevado a las teorías dominantes acerca del amor como pretensión de «identidad», «fusión» o «posesión» mutua de los amantes. Son conceptos que a última hora se refieren a «cosas», que están pensados desde la realidad de ellas, no de las personas como tales. Empezando porque la persona no es idéntica, sino que es *la misma,* pero nunca lo mismo; y no tiene sentido la fusión más que cuando se trata de realidades hechas y que están ahí. Los enamorados no quieren nunca disolver su personalidad en la del otro, o absorberla en la propia, sino al contrario: para el que está enamorado es delicia suprema la persona amada como tal, en ella se complace, en su realidad irreductible, en su *presencia* y su *figura,* como sabía muy bien San Juan de la Cruz, únicas que curan la dolencia de amor. Presencia y figura son lo contrario de absorción o fusión. Lo que sucede es que el enamorado lleva en sí y consigo a la amada, precisamente en cuanto otra; por eso está *en*-amorado. Siente que lo más suyo, su última realidad íntima, se le escapa hacia la de otra persona sin la cual no es, sin la cual ha cesado de ser inteligible, que

es su vocación más auténtica, con la cual se proyecta hacia el futuro.

Por esto, el amor auténtico se presenta como *irrenunciable*, y en esa medida *es* felicidad. Quiero decir que el enamorado, aun el más desgraciado, da su amor por bien empleado, no aceptaría que no existiera, no querría la calma, tranquilidad y alegría que podría tener sin él. Prefiere su amor, con todas sus consecuencias, por enojosas o dolorosas que sean, a su inexistencia; le dice incondicionalmente «sí», porque otra cosa sería decirse «no» a sí mismo. Y cuando esto no sucede, es que *ya* no está enamorado —o no lo ha estado nunca—. Por esto es posible —y frecuente— el *temor* al amor estricto, al enamoramiento; por esto quizá en algunas lenguas, como el inglés, se dice para enamorarse *to fall in love* («caer en amor«), y es interesante que la preposición es *with* («con»), y no «de», como dicen el español y otras lenguas; se cae en amor con una persona, aun en el caso del amor unilateral y no correspondido; es decir, se encuentra uno en una situación en principio irreversible, de la que no es fácil salir, como un agujero, *con* una persona que llevamos con nosotros pero que quizá no nos acompaña. Ante la «amenaza» del amor, el hombre y la mujer sienten fascinación y miedo a un tiempo, tienden probablemente a escapar, porque presienten que si caen, si el enamoramiento se consuma y cumple, no podrán escapar ya, serán cada uno «otro» que el que era. Gran parte de lo que se llama «amor» —desde el llamado «amor físico» hasta el afecto, el cariño, el apego, etc.—, son recursos para evitar el amor en sentido riguroso, el enamoramiento.

Y esto permite entender el extraño fenómeno de que el hombre, en presencia de las mujeres —y, quizá con ciertos matices diferenciales, a la inversa—, siente que de algunas probablemente se enamoraría, dadas las circunstancias adecuadas, que de otras difícilmente lo

haría en ningún caso, que de muchas nunca podría enamorarse. Y esto aunque sean mujeres agradables, atractivas, estimables, que le «gusten» en muchos sentidos, a las que quizá podría «amar», pero sin estar enamorado. Y esto revela una cierta afinidad estructural entre la persona de ese hombre y la de algunas mujeres, que hace posible esa transformación de la realidad personal, mientras que en los demás casos la relación queda reducida a lo perceptivo, sentimental o puramente psíquico. El gusto, la complacencia, el atractivo, incluso el «amor», afectan a lo que el hombre *hace*, el enamoramiento afecta a lo que es en esa forma radical que hemos llamado *instalación*. Lo que pasa es que mientras las demás instalaciones —sexo, edad, raza, clase, lengua— tienen un carácter genérico o colectivo, la instalación que es el enamoramiento tiene condición estrictamente individual y personal: instalado en mi enamoramiento de una mujer determinada, desde él me proyecto vectorialmente y vivo *toda* realidad.

«Nadie elige su amor», decía Antonio Machado; más bien, somos elegidos por él, somos «llamados» a él; el amor es la forma de la vocación personal en cuanto el hombre es una persona sexuada. La vocación en general como proyecto vital tampoco se elige; se elige *serle o no fiel*, lo cual significa ser o no auténtico, ser o no *uno mismo*. Esto es exactamente lo que sucede con el enamoramiento; el que sigue aquel con el cual se encuentra, tiene la impresión de estarlo eligiendo sin opción posible, fórmula paradójica que expresa admirablemente la condición de la vocación personal. Al hacer mío eso que no he elegido, me estoy eligiendo *a mí mismo*, se entiende, aquel «yo» que verdaderamente soy, es decir, que tengo que ser. Y entonces es cuando se ejerce más propiamente la libertad humana, sin deliberación, con esa extraña necesidad que no obliga, porque deja la posibilidad de ser inauténtico, es decir, la liber-

tad de no ser —se entiende, de no ser *yo*—. La entrega libre y necesaria al enamoramiento auténtico es la forma suprema de aceptación del destino, y eso es precisamente lo que llamamos vocación.

La estructura a la vez de instalación y vectorial del amor impone su doble carácter de estabilidad y argumento. El amor no es un acto ni una serie de actos, es decir, no se reduce a ellos; es lo que confiere su carácter amoroso a ciertos actos, que podrían ser sumamente parecidos sin esa condición. Es un «estado», algo en lo cual se mora y permanece; el que está enamorado sigue estándolo a lo largo de su vida —o una porción significativa de ella—, a través de innumerables actos, muchos de los cuales nada tienen que ver con el amor, pero que no lo interrumpen, lo cual prueba que el enamoramiento no consiste en ellos ni es una realidad psíquica.

Pero, por el otro lado, el amor *acontece*, es una realidad dramática, argumental, que tiene una historia —es historia—, y se puede contar, imaginar, anticipar, recordar. Es un «estado», pero no «estático», porque no es ni una cosa ni una determinación de ninguna cosa. Su permanencia es la de la persona que *está viviendo*, que está viniendo con y hacia otra, con la cual se está haciendo. Esa estructura empírica que es la condición sexuada hace que el hombre se mueva desde luego en la disyunción varón *o* mujer, y esto lo sitúa en aquella dimensión en que el amor es posible, en el elemento del amor. El hombre es, literalmente, *enamoradizo*, orientado al amor, proyectado hacia él, referido a él, sea cualquiera el cumplimiento que su realidad tenga en esa dimensión. Por eso, el hombre y la mujer se consideran recíprocamente *sub specie amoris*, en la perspectiva del amor, que es el horizonte de su referencia mutua y, a la vez, el de la proyección personal. Dentro de ese horizonte se orientan todos los vectores en que consisten

las relaciones humanas, la mayoría de las cuales *no* son amor —incluso las relaciones intersexuales—, precisamente porque pueden serlo. Quiero decir que la relación no amorosa nunca lo es porque sea «ajena» al amor, porque «no tenga nada que ver» con él, sino porque es, en concreto, otra cosa que amor. El amor va incluso en toda relación humana intersexual, en la forma de su realización, transformación, evitación, incumplimiento, frustración, extinción, etc., y esto es lo que permite que se llame también 'amor' a diversas relaciones humanas dentro del mismo sexo y hasta a ciertos comportamientos no puramente humanos, como cuando se habla de 'amor' a Dios o, en otra dirección, a la ciencia, el arte o la patria.

Hasta aquí, en esta consideración del amor, no he nombrado siquiera la corporeidad. Por supuesto, se trata de una dimensión decisiva. La vida humana tiene una estructura corpórea, y esto tiene máximo relieve cuando se atiende a la condición sexuada. El hombre y la mujer se enamoran corporalmente, porque viven corporalmente, porque es el cuerpo aquello en que la persona se muestra y hace presente, allí donde la encontramos. Pero sería un error creer que los cuerpos se enamoran; ni siquiera, lo que parecería más plausible, que nos enamoramos de un cuerpo. Nos enamoramos de una *persona,* la cual es ciertamente corpórea; y entonces amamos *su* cuerpo, precisamente en cuanto *suyo,* porque es suyo.

La cosa resulta aún más clara si reparamos en el hecho de que el amor, en la medida en que está afectado por la corporeidad, se dirige primariamente a la cara, solo secundariamente al resto del cuerpo. La atracción sensual o sexual se refiere al cuepo en su conjunto y particularmente a aquellas partes suyas que son —o se consideran; quiero decir que lo son histórico-socialmente— más «erógenas»; la cara, como ya

advertí, es *mínimamente* erógena, pero máximamente *erótica:* en rigor, nos enamoramos de un rostro, y desde él amamos «su» cuerpo. El impulso sexual, la atracción sensual, se ejercen desde toda la corporeidad, y son los que movilizan la proyección somática —en rigor, psicofísica— de un sexo hacia el otro; este es, quién lo duda, el sustrato del amor, aquello que lo hace posible en su forma efectiva y lo sustenta; pero con ello no ha empezado todavía el amor.

Solo en el rostro se nos muestra la persona como tal. El carácter «viniente» de esta corresponde, como hemos visto, a la función delantera y proyectiva de la cara, en la cual se contrae y concentra todo el cuerpo como abreviatura de la realidad personal. En la cara se expresa la persona, la biografía entera, el «quién» que puede ser objeto y sujeto del amor. Esa afinidad con la persona femenina hacia la cual me proyecto vocacionalmente se descubre en un rostro. La cara que nos *encanta* es aquella a la cual nos sentimos irresistiblemente «llamados», aquella en la que transparece un proyecto vital, una figura personal que no podemos separar ya de la nuestra. Y el cuerpo femenino nos conmueve precisamente en la medida en que responde a esa misma figura, en que alude a una configuración personal. La perfección anatómica, la vitalidad, la belleza, no bastan; podrán disparar nuestra admiración estética o nuestra sensibilidad erótica; el cuerpo suscita amor cuando es un cuerpo «personal», cuando en su forma, consistencia y movimientos denuncia ser el cuerpo de alguien a quien amamos o podemos amar. Por eso es tan perspicaz la observación de León Hebreo en sus *Diálogos de amor* según la cual el deseo es subsiguiente al amor, es decir, que deseamos sensualmente a una persona *porque* la amamos; aunque, por otra parte, el deseo sensual puede en ocasiones provocar el nacimiento del amor. En todo caso, es claro que el deseo sensual es

relativamente tardío en el proceso del amor personal, secundario al enamoramiento, que se dirige primariamente a la persona, y corporalmente al rostro en que esta se hace *visible*.

El contenido específicamente sexual es, por supuesto, un ingrediente del amor heterosexuado, pero solo un ingrediente; quiero decir que, lejos de *consistir* el amor en sexualidad, esta es únicamente una fase o momento de la realidad amorosa; su culminación en una dirección, pero solo en una. Lo que se llama por antonomasia la «posesión» no es en realidad posesión de la persona más que cuando es amorosa; la relación sexual sin amor nada tiene que ver con la fusión o con la posesión personal. Por otra parte, ya vimos que estas expresiones metafóricas son relativamente inadecuadas, pues se refieren al modo de ser de las cosas: ni se puede —ni se quiere— la fusión con la persona amada, ni una persona puede ser «poseída». La sexualidad es *una* de las formas de proyección de una persona hacia la otra. Asumida biográficamente, ligada a las demás dimensiones de la vida personal, se convierte en uno de los elementos del argumento del amor. Lejos de ser un simple mecanismo biológico o psicofísico, la sexualidad, cuando es amorosa, tiene historia y significación personal; es la forma en que *acontece* dramáticamente, en la forma real que impone la estructura empírica de la vida humana, el enamoramiento de dos personas cuya manera de existir es la corporeidad.

XXIV

EL TEMPLE DE LA VIDA

No podemos entender la vida humana sin recurrir al concepto de «estar»; recuérdese que hace tiempo vimos que «estar» significa la inclusión en todo lo que es un lugar, un ámbito, un dónde. Cuando entendemos el «estar» estructural y biográficamente —no en forma abstracta, por ejemplo meramente espacial—, llegamos al concepto decisivo de «instalación», que hace posible el «encontrarse»: yo «me encuentro» en el sentido de que al descubrirme estaba ya, estaba ya «allí», y me encuentro de cierta manera, es decir, estaba ya haciendo algo, y a la vez siendo alguien.

Esto se refiere a la vida humana en cuanto tal; pero si nos situamos en la perspectiva de la estructura empírica, estos conceptos adquieren una peculiar concreción, mejor dicho, *diversas* concreciones. Por tener una estructura empírica y variable, el hombre, no solo se encuentra, sino que se encuentra de diversas maneras; no solo tiene diversas instalaciones —o, más rigurosamente, una instalación vital en varias dimensiones—, sino que estas instalaciones son una pluralidad de posibilidades entre las cuales se mueve la vida. A esto se llama en español el *temple;* podemos decir que *el temple es la modulación de la instalación.*

Tomemos, antes de seguir adelante, y para mantener

la mayor concreción posible, una de ellas: la lengua. Mi decir y mi hablar se concretan y particularizan en una lengua determinada, en la cual estoy instalado; en este caso, la española. Ahora bien, cada uno de nosotros usa la lengua española a su manera; hay una manera personal de hablar el español, o mejor aún, si se quiere subrayar la instalación, *en* español, que es en cada caso la habitual; pero en cada momento, por lo menos en cada rato, hablo de cierta manera, cambiante según a quién hablo, acerca de qué, con qué propósito, con qué proximidad, con qué sentimientos concomitantes con el decir. Puedo hablar fríamente, cordialmente, irritadamente, autoritariamente, apasionadamente, amorosamente, sumisamente; puedo hablar «destempladamente», porque hay un temple peculiar que se llama destemple. La instalación lingüística se modula en muy varios temples; ninguno es necesario; pero es necesario estar en alguno, hablar desde uno de ellos. Y quien dice hablar dice escuchar o escribir o leer.

Lo mismo habría que decir de las demás formas de instalación. ¿Está instalado en su condición racial de negro el Tío Tom con el mismo temple que un activista de los *Black Panthers?* ¿Están instalados por igual en su condición sexuada el sacerdote y el hombre casado, el Don Juan y el ermitaño, el viejo y el joven, la virgen y la prostituta, la madre de familia, la actriz o la monja? ¿Se pueden comparar los temples de instalación en la aristocracia del señor feudal, el noble victoriano, el aristócrata europeo de 1970?

En una perspectiva más bien sociológica, he distinguido hace muchos años entre «condición» y «situación», y he aplicado estos conceptos a la interpretación de épocas históricas y grupos sociales. La condición afecta a lo que «se es», la situación a «cómo le va a uno». Análogamente, las instalaciones se matizan en temples; mientras la instalación es estable —relativamente esta-

ble—, el temple cambia, y son varios posibles dentro de cada instalación.

Heidegger, en *Sein und Zeit*, se enfrentó con este tema o, dicho con más rigor, se refirió a esta realidad. La teoría de la *Befindlichkeit*, completada con la de la *Stimmung*, apunta en esta dirección. La *Befindlichkeit*, el «encontrarse», es «existencial», una determinación ontológica; la *Stimmung*, estado de ánimo o temple, es una determinación óntica. La distinción entre lo óntico y lo ontológico nunca ha sido especialmente clara ni controlable; por lo demás, su sentido depende de la filosofía general de Heidegger, entendida como la pregunta por «el ser en general» y, más inmediatamente, por el *Dasein* o «existir», definido por la «comprensión del ser» o *Seinsverständnis*. Esta perspectiva tiene poco que ver con la que representa este estudio, que trata de entender la estructura empírica de la vida humana vista desde *mi* vida como *realidad radical*, pero indudablemente Heidegger tropieza con «lo mismo» que aquí hemos encontrado.

Supuesto que al nivel de la teoría analítica pueda hablarse de temple de la vida, en todo caso los temples corresponden al nivel de la estructura empírica. Por esto, el lugar teórico que les corresponde no es el de la metafísica o teoría de la vida humana, sino el de la antropología. A la vida humana como tal le pertenece un temple; los temples efectivos pertenecen al hombre como estructura de la vida biográfica. Están radicados en cada una de las instalaciones —o de las dimensiones de la instalación—; por eso, aparecen consignados a la corporeidad, la condición sexuada, la socialidad y la historicidad, no separadamente sino en sus múltiples entrecruzamientos. Los factores biológicos dan un impulso primario hacia uno o varios temples; la cosa resulta clara si se piensa que las especies animales tienen un análogo del temple, algo así como una disposición

específica natural; así distinguimos entre animales «mansos» o «agresivos»; el «temple» vital de la oveja es bien distinto del de la pantera, el de la paloma difiere del de las aves de presa. Dentro de los animales no agresivos, se distingue muy bien el temple indolente y «aburrido» de la oveja y la vaca del más «jovial» de la cabra o el perro. En el hombre hay ciertos temples básicos o disposiciones fundamentales de origen racial —no estrictamente biológico, porque la raza humana es siempre «raza histórica», pero con un fuerte ingrediente biológico—: en Suramérica es visible la diferencia de temple entre el negro y el indio, el primero más jovial y alegre, con fuerte sentido del ritmo, el segundo impasible y ensimismado.

La condición sexuada, al hacer que cada sexo se proyecte hacia el otro, establece ya un temple básico, que podemos llamar «amoroso» en el sentido de que es aquella modulación particular de la instalación sexuada donde se inserta el amor como posibilidad biográfica; podríamos caracterizar este temple mediante los dos caracteres de apego y efusión. Dentro de esta dimensión, cada vida humana se mueve a lo largo de una escala que va desde el apego más intenso hasta el «despego», desde la generosa efusión hasta la carencia de ella. Y, por supuesto, los temples «amorosos» se diversifican según el sexo, en virtud de la disyunción en que la condición sexuada consiste: la disyunción afecta a las formas de temple de cada uno de los disyuntos, y por eso varón y mujer son «amorosos» de distinta manera, con distinto temple, ajustados a sus respectivas figuras biográficas, estudiadas en otro lugar.

Todos los temples, sea cualquiera su contenido, están *encauzados* por la sociedad en que se vive. Quiero decir que nos abandonamos en una u otra medida a lo que individualmente sería nuestro temple en cada momento, según lo permite o lo exige la sociedad. Salvo el

niño, que solo poco a poco va recibiendo la influencia de la sociedad en su conducta, el hombre regula, por ejemplo, su alegría o su tristeza según lo que se considera «normal» o aceptable; en nuestras sociedades, es improbable que nadie tenga una alegría exultante, por alegre que esté, o que se entregue a una delirante tristeza, por profundo que sea su dolor. No es solamente que se «modere» la expresión, es que se limita y configura el temple mismo en cuanto vivido. La sociedad «espera» de nosotros un temple «moderado», y de hecho a él nos ajustamos salvo casos excepcionales.

Adviértase que esto es lo que quiere decir la palabra 'temple'. Mientras los términos de Heidegger proceden de las raíces *find-* (encontrar), *Befindlichkeit,* y *stimm-* (voz), *Stimmung,* y 'talante', tan usado en los primeros escritos de Aranguren, viene del griego *tálanton* a través del latín *talentum,* y significa una moneda, por extensión 'bienes' o 'dotes', secundariamente 'disposición', y de ahí voluntad o actitud, la voz 'temple' es de la misma raíz que 'templar' y 'templanza', procedentes del latín *temperare,* que corresponde al griego κεράννυμι *(keránnymi),* 'mezclar', por ejemplo agua con vino, y de ahí suavizar o 'moderar', y consiguientemente todos los significados conexos con la 'templanza' o moderación. El temple de un metal consiste en la mezcla o moderación de sus cualidades, tal vez sumergiéndolo en un líquido (y de ahí el sentido francés de *tremper,* 'mojar', 'empapar'). El sentido musical de templar un instrumento está en la misma área semántica de moderar o ajustar, y por aquí se enlazaría 'temple' con la *Stimmung* alemana, que por otra parte se prolonga hacia significados como *Bestimmung* (determinación), *Übereinstimmung* (coincidencia, concordancia, etc.).

El hombre está siempre de algún temple, que puede ser buen o mal temple; puede tener «mucho temple»

(lo humano admite grados, según decía Ortega), puede estar templado o destemplado. También puede decirse que está —o se pone— en cierta *tesitura*. Este término, de frecuente uso musical, me ha servido hace muchos años para caracterizar lo que es una lengua y su modo de hablarla: se habla en una tesitura determinada, que puede variar en la misma lengua, individual o socialmente (el inglés británico y el americano, el español de España o cada uno de los de Hispanoamérica). Lo que llamamos «registros» del idioma (coloquial, literario, oratorio, solemne, burlesco) corresponden a los diferentes temples de la vida.

En el fenómeno del temple convergen las diversas dimensiones de la vida humana: lo biológico colectivo —la raza—, la herencia biológica concentrada en el individuo, las vigencias histórico-sociales, la clase social, la figura social de la profesión, la edad, el sexo, el argumento de la biografía. Todos estos ingredientes están actuando a la vez en la determinación concreta de mi temple vital en este momento, fase particular de lo que podríamos llamar mi temple habitual. Y si ahora miramos las cosas en una nueva perspectiva, descubrimos que el temple así entendido es también una instalación. Por eso podemos predicarlo de ciertas «formas de vida», y cada época histórica se nos presenta ante todo como un «temple» que los historiadores podrían intentar caracterizar con rigor. ¿No es evidente que el temple de la vida en la Atenas del siglo V antes de Cristo era bien distinto de la del siglo III? ¿No son «versiones» de este último el temple «epicúreo» y el «estoico»? Lo que separa la Roma republicana de la de Diocleciano, ¿no es más que nada una diferencia de temple? ¿No es esto lo que señala el paso de la España de Carlos V a la de Felipe II, de la de Carlos II a la del siglo XVIII, de esta al Romanticismo? Hace mucho tiempo definí el temple fundamental del liberalismo como «melancolía entusiasta»

o «entusiasmo escéptico»: ambos matices lo son de la tonalidad general del Romanticismo, que es donde nace la actitud liberal. ¿Es imaginable que en ninguna otra época exsitiese un «partido exaltado», como entre los liberales españoles de 1820, un partido definido, no por una ideología, un programa o un complejo de intereses, sino por un estado de ánimo, por un temple vital? Y evidentemente el partido moderado o moderantismo es la réplica a la exaltación en términos de otro temple. Si se preguntara a unos u otros por su política, podrían responder: —Cualquiera, con tal de que sea exaltada (o moderada), sin que importara demasiado qué es lo que se exalta o se modera.

Hay sociedades satisfechas, descontentas, aburridas, asustadas, irritadas, exasperadas, apasionadas, exaltadas, entusiasmadas, abatidas, resignadas, desesperanzadas. Los individuos que pertenecen a ellas pueden diferir enormemente; en principio, todos esos temples podrían darse en cualquiera de esas sociedades; pero el individuo tiene que contar con el temple dominante, enfrentarse con él, lograr el suyo propio en función de aquel y sobre él como sobre un telón de fondo; igualmente, en cada momento tenemos un temple determinado, que brota sobre lo que es nuestro temple habitual; una vez más tenemos que recurrir al concepto de instalación, una vez más se lanzan desde ella las flechas de los proyectos vectoriales en que la vida humana actualmente consiste.

El temple en el cual estamos socialmente instalados puede tener mayor o menor afinidad con el nuestro habitual —o en cada caso con el actual—; nuestra instalación social tiene ahora un coeficiente de autenticidad o inautenticidad enteramente inesperado. Podemos sentir el temple de la sociedad a que pertenecemos como una prisión o como un destierro; podemos, a la inversa, sentirnos perfectamente «sintonizados» con él, templa-

dos al unísono con nuestro país y nuestra época. Es claro que las trayectorias individuales están condicionadas por esta situación. *Exul umbra,* el desterrado es una sombra; no hay que entender esto solamente desde el punto de vista de los intereses, del arraigo en el propio país y el desarraigo en el extraño, que lleva a un cierto desinterés e indiferencia; hay previamente una cuestión de temple, de afinidad normal con el de la «patria», aunque excepcionalmente pueda la situación invertirse. El desterrado es una sombra antropológicamente.

La larga residencia en un país extranjero lleva con frecuencia a una alteración del temple de la vida. A veces, en forma de mimetismo: la «extranjerización», la adaptación inauténtica —insincera o no— al temple de la sociedad en que se vive; en ocasiones, como «impermeabilidad» y retraimiento: es el caso de los individuos o las minorías que se «enquistan» en una sociedad ajena y conservan celosamente su propio temple, que «se cuecen en su propia salsa», de espaldas al mundo exterior —muy frecuentemente apoyándose en la lengua, concentrándose en ella, ignorando casi totalmente la que se habla alrededor—; finalmente, cabe lo que pudiera llamarse el «injerto», la matización o modificación del temple originario por el de la sociedad transitoriamente adoptada; alguna vez he comentado este fenómeno en los americanos —y sobre todo las jóvenes americanas— que residen algún tiempo en España: sin perder su temple vital propio, lo tiñen y enriquecen con elementos procedentes del español, lo mismo que un árbol injertado da sus frutos con un nuevo sabor.

No puedo hacer aquí una tipología de los temples vitales. Lo que me interesaba es determinar su modo de realidad, descubrir su lugar teórico y, por tanto, su puesto y función en la vida humana. Era menester «despsicologizar» la noción de temple, sin por ello reducirla a una categoría sociológica, porque tampoco lo es. Si

el temple pertenece esencialmente a la vida humana —la cual es, podríamos decir, «templada»—, los temples corresponden a su estructura empírica; es decir, solo empírica y estructuralmente se determinan y llegan a existir. Dicho con otras palabras, he intentado una interpretación rigurosamente antropológica —y por eso biográfica— del temple: derivarlo de la vida humana misma —la de cada cual— tal como realmente se da, y no reducirlo a los *recursos* con los cuales se hace esa vida. Naturalmente, el temple —como todos los elementos y disposiciones de la vida biográfica— afecta a sus recursos; pero su realidad propia no deriva de ellos, sino de la vida misma. La estructura sistemática de esta hace que no podamos nunca «añadir» o sumar elementos o ingredientes: cada uno reobra sobre todos los demás, y por consiguiente los transforma. Cada vez que introducimos uno nuevo, lo que hemos incorporado es una nueva perspectiva; pero esto quiere decir que tenemos que mirar la realidad también desde ella. La mirada filosófica no puede ser única ni estática, sino plural y en movimiento. Unidad y complejidad *juntas* son sus caracteres. Al agregar una instalación más, nos encontramos con que no es *una* instalación más, sino una dimensión nueva que afecta intrínsecamente a todas las demás de la instalación unitaria en que la vida —operación unitaria también— *está*. El temple es una esencial modulación de aquello *en* que se está cuando no se trata de localización o espacialidad sino de que se *está viviendo*.

XXV

EL TIEMPO HUMANO

Sobre el tiempo como condición de la vida humana ha pensado y escrito nuestra época más que otra alguna; el pensamiento del siglo XX ha tomado en serio —quizá por primera vez en la historia— la temporalidad; no solo la filosofía se ha centrado en este tema, desde Dilthey y Bergson hasta hoy, pasando por Ortega y Heidegger, no solo el libro capital de este último se llama *Sein und Zeit*, sino que las demás disciplinas intelectuales han explorado la temporalidad en todas direcciones: en la sociedad —teoría de las generaciones—, en la psicología, en la literatura, en el arte. En mi propia obra he tenido que dedicar muchas páginas, desde diversas perspectivas, al problema del tiempo y la temporalidad, que no voy a repetir aquí, que me limitaré a recordar en la medida en que sea indispensable para la comprensión de lo que ahora tengo que decir.

Se trata —no lo olvidemos— de una perspectiva *antropológica*, a condición de que quede en claro que esta antropología es *metafísica*. Esto quiere decir, como hemos visto muchas veces, una perspectiva *biográfica*, pero no la de la vida humana como realidad radical, no la de la teoría analítica, sino aquella que pertenece a la *estructura empírica* de esa vida. Hay que intentar ver, pues, cómo la temporalidad funciona, de manera pre-

cisa, como uno de los ingredientes de *esta* vida, es decir, de la forma empírica pero estructural en que efectivamente acontece, y que llamamos «el hombre».

La vida humana es temporal y sucesiva. La definición que de la eternidad dio Boecio está literalmente calcada como un vaciado negativo de la temporalidad humana: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable. La vida humana no es interminable, sino que ha empezado y terminará —por lo pronto, terminará, sea cualquiera su destino *ulterior*—; además, su posesión no es simultánea, sino precisamente sucesiva —se va poseyendo— y no es perfecta, sino imperfectísima y precaria: inestable en el *instante* presente, pálida y empobrecida en la memoria del pasado, incierta y vaga en la anticipación del futuro. La vida se presenta en todo caso como afectada por la *finitud* temporal: su fórmula son «los días contados». Distensa entre el nacimiento y la muerte, podríamos decir que la forma radical de «instalación» en ella es justamente el tiempo; el tiempo es aquello en que propiamente «estoy», y la manera de estar temporalmente es —como vimos en general en otro lugar— «seguir estando»: más brevemente dicho, *durar*.

El nacimiento es el absoluto pasado; quiero decir que, mientras todos los contenidos de mi vida pretérita han sido presentes alguna vez, el nacimiento no lo fue nunca: nunca *me* fue presente, no asistí a él. El pasado se recuerda en la memoria y el futuro se anticipa en el proyecto imaginario; pero, de un modo más inmediato, la vida es retención y protención. El «instante» no es un punto sin duración, sino que es un *entorno* temporal cuando se trata de la vida humana y no del tiempo cósmico. Pasado y futuro están *presentes* en una decisión, en un hacer humano; lo que se hace, se hace «por algo y para algo», y esa presencia —por «abreviada» que

sea— de la motivación y la finalidad introduce la distensión temporal, la duración, en cada instante de mi vida; lo cual significa que, hablando rigurosamente, esta no consta de instantes, sino de *momentos*. Esta es la forma de la temporalidad intrínseca de la vida humana.

Ese carácter temporal y sucesivo se expresa inmejorablemente diciendo que la vida humana *acontece*. Para decir lo que «pasa», la lengua recurre a diversas expresiones, últimamente metafóricas. Las más frecuentes —que subrayan inadvertidamente la dimensión azarosa de la vida, de la que tendremos que ocuparnos— aluden a la «caída»: suceder y suceso, accidente, etc.; el matiz de azar está explícito en el griego τυγχάνειν *(tynkhánein)*, de la misma raíz que τύχη *(týkhe)*, suerte o fortuna. Muy próxima está la idea de «llegar» o «venir»: συμβαίνειν *(symbaínein)*, y de ahí συμβεβηκός, *symbebekós* (accidente), ocurrir *(oc-currere)*, *arriver*. En el inglés *happen* encontramos nuevamente la idea de suerte, fortuna o azar; en 'acaecer', la de caída. La palabra *acontecer* es más honda e interesante: se deriva de un *contigere*, forma vulgar del latín clásico *contingere* (es decir, *con-tangere)*; es 'lo que toca', es decir, lo que toca en suerte *a alguien;* no es la mera «casualidad» *(casus* o caída), sino el «lote» o parte *(méros, mórion);* en suma, es lo que corresponde a la μοῖρα *(moîra)*, y por esta vía el acontecer se emparenta semánticamente con el 'destino'. (Algo análogo encontramos en el alemán *Ereignis* y en el verbo reflexivo *sich ereignen*, en que transparece la raíz de *eigen*, 'propio': en el acontecer «se apropia» algo, pasa lo que a uno le pertenece o le toca.) Y por esta vía etimológica aparecen inesperadamente unidas la temporalidad y la contingencia del hombre.

Lo que pasa, *nos* pasa, es decir, acontece, nos «toca» *(contingit* o *attingit*, nos «atañe»). Por esto, lo que pasa «se queda», va constituyendo el contenido de la vida, su

«haber» o «riqueza», su *ousía,* y en ese sentido es la sustancia de la vida. El futuro, por su parte, es una realidad que no *es* todavía, que por eso mismo no se tiene, pero con la cual hay que hacer la vida: por eso se vive «a crédito», contando con el futuro que se posee anticipándolo en forma de *creencia.* A medida que pasa, el tiempo me «realiza» y, en cierto sentido, me «cosifica»; quiero decir que el «yo» pretérito, a medida que «va siendo», una vez que «ha sido», deja de ser yo y se convierte en circunstancia: el yo que fui es algo que encuentro, con lo que tengo que contar, que me condiciona, que me abre ciertas posibilidades y me cierra otras (puedo hablar inglés porque lo aprendí antes, porque lo aprendió un yo que ahora es pretérito; no puedo hablar ruso porque ninguno de mis «yos» pasados lo aprendió o porque lo olvidé, etc.), es decir, que *me* afecta, como los demás ingredientes de mi circunstancia. El yo *ejecutivo,* el verdadero yo en su función pronominal —no sustantivado, no «el yo»—, aquella en que digo «yo», es presente, es la pura presencialidad y actualidad, pero su realidad consiste en proyectarse vectorialmente hacia el futuro; *yo* no soy futuro, sino presente y actual o actuante, por tanto, *futurizo.*

Por otra parte, si intentamos comprender de un modo concreto y no abstracto, no puramente métrico, la significación de la finitud de la vida, del tiempo limitado de su duración, tenemos que verla *dramáticamente.* La vida humana no «dura» más o menos, como un edificio o un utensilio, ni siquiera como un organismo, sino que tiene un «argumento». Cuando se dice *ars longa, vita brevis,* la brevedad de la vida depende de la longitud del arte; es corta la vida porque no basta para el arte que hay que aprender y ejecutar, es decir, para los proyectos. El tiempo humano no es una mera cantidad, sino que es siempre el tiempo que falta —o que sobra—. Cuando sobra, sobreviene esa tremenda situación que

llamamos aburrimiento, y entonces decimos que hay que «matarlo». Falta cuando el argumento de la vida excede del disponible. El hombre suele quejarse de que «no tiene tiempo para nada», pero luego suele descubrir que «no tiene nada para el tiempo», y su vida adquiere la forma del tedio. Esto quiere decir que el tiempo no es mero transcurso o fluencia; que el tiempo no se limita a «pasar», sino que tiene estructura; y esta no es la de la simple duración o cuantificación, sino la que impone la realidad proyectiva de la vida. Encontramos una vez más la estructura dual que encontramos por todas partes al analizar la vida humana: la instalación y los vectores. El hombre está «en» el tiempo, sustancia de su vida; pero vivir temporalmente es apuntar vectorialmente en distintas direcciones, cerca o lejos; no hay un vector «indefinido»; y esto nos llevará a las cuestiones últimas que plantea la vida humana cuando se la considera como totalidad y, por tanto, resulta problemática su configuración.

* * *

Todo esto pertenece a la vida humana sin más, a la vida biográfica tal como se revela al análisis de su estructura necesaria y, por tanto, universal. Pero si ahora descendemos a la superior concreción de su estructura empírica, encontramos algunas determinaciones que afectan a su temporalidad. La mundanidad, la corporeidad, el sistema efectivo de la sensibilidad, la interacción de la vida biográfica y su sustrato biológico, las formas sociales reales, el ritmo de la historia, todo ello condiciona la realidad efectiva del tiempo humano. Tenemos que considerarlo brevemente en esta perspectiva antropológica.

El tiempo aparece *articulado;* no es un continuo, una fluencia permanente y homogénea; desde el punto de

vista del «hacer» humano, vimos ya que la condición electiva y decisiva de la vida humana, fundada en la motivación y la proyección, impone la estructura de los *momentos* integrantes de la vida. El momento no es una unidad cronológica —no tiene sentido preguntar «cuánto» dura un momento—, sino vital, quiero decir biográfica. El hombre vive momento tras momento —y estos no son instantáneos—, y el engarce de unos con otros establece la *continuidad articulada* de la trayectoria biográfica. Pero el *mundo* tal como de hecho es impone otra articulación empírica que se superpone a la anterior: la del día y la noche, con luz y oscuridad, que se corresponde con la de la vigilia y el sueño, dependientes de la corporeidad humana. (Se podría objetar: ¿No hay otras articulaciones más elementales y primarias, como los latidos del corazón o el ritmo respiratorio? ¿No imponen estas la estructura más propia de la temporalidad humana? No; los latidos del corazón o las inspiraciones y espiraciones son primariamente somáticos y no biográficos; normalmente no los advierto, no tienen *relevancia biográfica* más que en casos excepcionales; son unidades abstractas, lo que podríamos llamar «submúltiplos» del tiempo vital.)

El carácter cíclico del tiempo biológico y terrestre, en cuanto condicionante de la biografía, es el medio primario de cuantificación del tiempo: la «cuenta» de los días contados permite contarlos. Imagínese lo que sería un hombre insomne en un mundo siempre igual, de luz perpetua: tendría una vivencia enteramente distinta del tiempo y de su finitud. En una escala mayor, el ritmo de las estaciones proyecta una nueva estructura superior sobre la temporalidad, que refuerza el carácter argumental de la vida: al paso de los días se añade la recurrencia de las estaciones y con ella el «paso de los años», que es lo que propiamente se cuenta, lo que nos hace sentirnos a cierto nivel de la trayectoria vital. La

vida cotidiana, mediante su reiteración, finge una ilusión de eternidad: aquello que hacemos «cada» día nos parece poder hacerlo «todos» los días, es decir, *siempre*. Al mismo tiempo, la variación y la innovación nos imprimen el carácter argumental. Y de ahí nacen todas las formas concretas de sentirse en relación con el tiempo: la expectativa, la espera, la esperanza, la desesperación (que se traduce en la vivencia del «así no se puede seguir»), la desesperanza (expresada en la melancólica vivencia del «así se puede seguir indefinidamente»).

Naturalmente, el carácter principal del tiempo en cuanto forma de la estructura empírica es la *edad*. En primer lugar, la vida tiene una duración «normal» (que no tiene que ver con la duración «media», ya que esta puede estar modificada por la mortalidad infantil, por las muertes accidentales, etc.), que no es la que se va a vivir, pero es aquella con que se cuenta; por tanto, la que nos hace sentirnos a cierta altura de la vida; y esto es de un orden de magnitud prácticamente constante, pero en modo alguno inmodificable: entre la época romántica y hoy, en un periodo de ciento cincuenta años, la vida normal del hombre de Occidente se ha alargado en un buen 50 por 100; y la cosa no ha terminado. La edad, por otra parte, además de ser una acumulación de realidad —lo que llamamos experiencias—, y por eso distinguimos entre el tiempo que «pasa» y la edad que «se tiene», se presenta como una cualificación de las *posibilidades* humanas, inextricablemente unidas a las *potencias* biológicas. Según la edad, el hombre se siente en cada respecto —en cada orientación vectorial— en una situación que podría expresarse así: «todavía no», «ahora sí», «ya no». Pero estas expresiones no afectan nunca a la totalidad de la vida, sino a cada una de sus dimensiones, y el «todavía no» respecto de algo coincide con el «ahora sí» respecto de otra cosa, y así sucesivamente.

El niño, cuya realidad es intrínsecamente inmatura,

que todavía no es —ya veremos qué—, sin embargo es con desusada plenitud; le corresponde cierta «sustantividad» bien evidente, que por otra parte, en forma no fácil de determinar, pervive a todo lo largo de la biografía: seguimos siendo, y en dosis insospechada, el niño que hemos sido. Pero ya hemos visto en otro contexto que el niño no es aún la persona que va a ser. Esto explica la zozobra que los padres sienten frente a sus hijos a medida que van creciendo y madurando: literalmente no saben *quién* va a ser ese niño. Solo se sabe —se empieza a saber— cuando la condición sexuada alcanza la madurez de la plenitud sexual: en la pubertad. Por eso el joven es siempre insolidario del niño de quien le hablan y que quizá recuerda: no es evidente que «él» sea ese niño. Por eso tiene que «revalidar» sus amores, sus amistades, sus devociones, sus creencias infantiles, y en buena parte los rechaza, por lo menos provisionalmente; por eso digo que los tiene que revalidar. La crisis de las creencias —por ejemplo religiosas— de los jóvenes no se debe primariamente a la dilatación de su horizonte mental, al contacto con libros o maestros que enseñen otras cosas que las recibidas, sino sobre todo a que el joven es otro que el niño que empezó a creer, y tiene que empezar de nuevo, tiene que revisar y aceptar desde sí mismo lo que no puede recibir de manera inerte del niño que lleva dentro pero ha dejado atrás. Este es el fundamento antropológico que da sentido al sacramento de la confirmación, que se despoja de su significación humana cuando se administra antes de la pubertad, antes de que el «quién» se constituya con la primera plenitud del estado adulto.

El joven está definido por su mínimo de realidades y su máximo de posibilidades *reales* —las del niño son abstractas, no son todavía posibilidades «suyas»—; por eso la juventud consiste muy principalmente en la absorción de realidad y la exploración de sus posibilida-

des —los tradicionales *Lehrjahre* y *Wanderjahre*, años de aprendizaje y viaje—. El niño e incluso el joven consideran al «mayor», al adulto, como una realidad estable y ya hecha, pero cuando se llega a la edad adulta se descubre su inestabilidad y, por consiguiente, la necesidad de seguir inventando. En cuanto al viejo, independientemente de lo que pueda ser su declinación física, quiero decir si lo consideramos como nivel temporal, como forma de edad, representa en principio una forma positiva: el máximo de riqueza de realidad, y unas posibilidades reducidas pero virtualmente ampliadas por la acumulación de la experiencia de la vida: las potencias del viejo son ciertamente menores que las del joven o el adulto maduro, pero su significación es mucho mayor en la medida en que su vida biográfica es mucho más dilatada; por tanto, mientras la decadencia física no imponga un angostamiento de origen biológico pero con repercusiones personales. Lo decisivo de la vejez, sin embargo, es otra cosa: que «de viejo no se puede pasar», lo cual significa, miradas las cosas desde dentro de la vida, que es la última edad, que no hay otra edad ulterior. Pero esto quiere decir que el anciano tiene que perseverar en su fase vital, lo cual transforma el sentido argumental de su vida. Por eso, el sentido de la vejez depende enteramente de cómo se enfrente con la muerte, de qué signifique esta para cada viejo. El «largo me lo fiáis» de Don Juan es una actitud estrictamente juvenil, a la que en rigor el joven no puede escapar; la vejez es, en cambio, la sazón de la realización y el cumplimiento, aquella situación en que la vida se instala en una forma que o es «definitiva» —al contrario de todas las demás— o desemboca en la muerte; y como esta es una interrogante, la vida del viejo está determinada por ella y por el sentido que en cada caso y en cada momento le dé. Lo cual nos lleva a otro problema, que habrá que tratar en su lugar.

Por supuesto, todo está ligado a la forma concreta —no individual, sino colectiva, histórico-social— en que acontece la vida humana; por ejemplo, la longevidad actual está tropezando con una serie de esquemas sociales que no la preveían —jubilación o retiro, estimación de las edades, dificultades de «volver a empezar», etcétera—; la escala de las generaciones depende del papel de las edades y queda afectada por las modificaciones de la estructura biográfica; el saber histórico condiciona la posesión del pasado y las posibilidades de invención. De todos estos temas he hablado largamente —desde la *Introducción a la Filosofía* hasta *El método histórico de las generaciones* y *La estructura social,* en forma distinta en «La experiencia de la vida», con concreción máxima en los «libros sobre países», *Los Españoles, Los Estados Unidos en escorzo, Análisis de los Estados Unidos, Nuestra Andalucía,* etc.— y no he de repetir aquí lo que ya he dicho y no es de este lugar: en este momento interesa la vertiente antropológica de lo que en otros lugares he estudiado desde la perspectiva de la teoría analítica, la estructura social o la última concreción de las formas históricas de la vida.

La vida es *invención circunstancial;* no es creación, porque nunca es «de la nada», sino un *hacerse con las cosas;* pero no es mera «realización», porque consiste en la previa invención de las posibilidades como tales. Ese carácter de *quasi-creación* tiene una correspondencia temporal que afecta al hombre como imagen de Dios, *imago Dei.* En el Génesis, al *fiat* instantáneo de la creación de las cosas (γενηθήτω, *genethéto* en la versión de los Setenta) corresponde, cuando se trata de la creación del hombre, una expresión bien distinta: *faciamus hominen ad imaginem et similitudinem nostram,* ποιήσομεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν (*poiésomen ánthropon kat’ eikóna hemetéran kaì kath’ homoío-*

sin), hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Dejando de lado la sospecha de algunos teólogos de que el plural encierre una referencia a la Trinidad —más interesante de lo que parece, aun en una perspectiva antropológica, ya que hemos visto que la noción de persona es «convivencial», y no en vano Unamuno decía: «una persona aislada dejaría de serlo; ¿a quién, en efecto, amaría?»—, el «hagamos» frente al «hágase» parece indicar una continuidad, una empresa; quizá la mejor traducción del *faciamus* sería «vamos a hacer». Y si nos preguntamos en qué consiste la semejanza del hombre con Dios, que nos permite considerarlo como imagen de este, habría que encontrarla en su indefinición, correlato finito de la infinitud. El hombre es esencialmente imperfecto, es decir, inacabado, inconcluso, siempre *quehacer* y por hacer. *Distinto* de Dios, infinito y eterno, pero *lo contrario de las cosas.* Las cosas están en el tiempo, pero el hombre está *haciéndose de tiempo;* y como el hombre real, en su estructura empírica, es en cierto modo también una cosa —la articulación de un *quién* y un *qué*—, su temporalidad está condicionada por todas las estructuras que acabamos de examinar, sin olvidar la condición sexuada, que introduce dos formas de tiempo biográfico humano. Decía Nicolás de Cusa que el hombre es *Deus occasionatus;* podríamos decir que en su temporalidad creada pero creadora, absoluta innovación que tiene que hacerse sucesivamente a sí misma en la forma del *acontecer,* encontramos el sentido antropológico de imagen de Dios.

XXVI

AZAR, IMAGINACIÓN Y LIBERTAD

El problema del *azar* es de los más complejos y ambiguos de la filosofía. Mediante transiciones casi imperceptibles, que son más bien cambios de perspectiva, se pasa de la «casualidad» a lo que parece su contrario: el «destino». De la ausencia de causa se pasa, casi sin advertirlo, nada menos que a la necesidad. Ya en el pensamiento griego encontramos toda una serie de conceptos que van desde el αὐτόματον, *autómaton* (literalmente lo que se mueve a sí mismo, lo «espontáneo», casualidad o azar) hasta la μοῖρα, *moîra* (la parte que a cada uno le corresponde, el «destino»), pasando por la τύχη, *týkhe* (suerte o fortuna), el πότμος, *pótmos* (derivado de *pípto*, caer, lo que le «cae» a uno en suerte), el πεπρωμένον *(peproménon)*, la εἱμαρμένη *(heimarméne)*, la αἶσα *(aîsa)*, el μόριον *(mórion)* (muy próximos a *moîra)*, la ἀνάγκη, *anánke* (necesidad).

La misma idea de caída encontramos en el alemán *Zufall* o *Zufälligkeit*, en el latín *casus*, en el inglés *chance* (derivado últimamente de *cadentia)*. Esta «caída», por cierto, se refiere en primer término, probablemente, a la de los dados, y este es justamente el origen de la palabra 'azar' (del árabe *zahr*, acaso idéntico con la palabra que significa flor y que aparece en nuestro 'azahar', tal vez de la flor pintada en la cara de los dados).

Es interesante que estas palabras tienen casi siempre un matiz estimativo, positivo o negativo; la suerte es buena o mala suerte; la fortuna también puede ser ambas cosas, pero su sentido más fuerte es positivo, y hay que especificar si se trata de «mala fortuna», como revela el carácter favorable del adjetivo 'afortunado'. En cambio, azar es neutro, y en algunas lenguas, como el portugués, de matiz adverso, mientras que en inglés *hazard* subraya el elemento de riesgo o peligro.

Todas estas ideas están asociadas con la finalidad, entendida a veces como intención o propósito. Si consideramos una serie causal con una finalidad determinada, se producen efectos marginales, accesorios o accidentales, que no tienen directamente que ver con esa finalidad; si en lugar de una serie causal tomamos varias, estas tienen interferencias ajenas a toda finalidad, también accidentales, las cuales tendrían, ciertamente, causa, pero extrínseca, ajena: esto sería el azar. Cuando este azar afecta a seres que tienen voluntad, y que por tanto hubieran podido «querer» (o no querer), se convierte en *týkhe,* suerte o fortuna; esta sería, pues, la manera como lo casual o azaroso me «toca» o afecta. Este sería el núcleo de la interpretación aristotélica. Naturalmente, tan pronto como queremos «entender» el azar, nos preguntamos por *otra* finalidad que pueda tener, y que no es la inmediata e intrínseca; y esta pregunta nos remite a las ideas de participación, porción o lote —«suerte»—, lo que está determinado o «destinado» a cada uno, en suma, el *destino,* acaso necesario e ineluctable.

Pero no es esto lo que aquí directamente nos interesa. Nuestro problema no es el azar en general, sino la condición azarosa de la vida humana en su forma concreta, o si se prefiere, el azar como ingrediente de la estructura empírica. La vida humana es *elección,* ya que tengo que estar en cada momento eligiendo entre las

posibilidades que resultan de proyectar mis proyectos sobre la circunstancia. Pero lo que no es elegido, al menos en su conjunto, es esa circunstancia. Sería excesivo, sin embargo, llamar «azar» al hecho de haber nacido en un mundo determinado, en cierta época precisa, con cierta herencia biológica, en tal situación social. En rigor, no «encuentro» estos contenidos, sino que «me» encuentro con ellos; es decir, son inseparables de mí; si fueran distintos, yo también lo sería. Este es el sentido que tiene la expresión orteguiana «yo soy yo y mi circunstancia».

Pero, *una vez dado yo* —se entiende, con mi circunstancia—, innumerables contenidos de mi vida son azarosos. Dentro de «mi» mundo, encuentro a ciertas personas, hago viajes, leo ciertos libros, sufro algunas enfermedades, tengo acaso accidentes, «por azar», esto es, sin habérmelo propuesto, sin haberlo previsto, en vista de conexiones fortuitas e imprevisibles *ajenas a mis proyectos.* Yo elijo —o eligen por mí— ir a una escuela determinada; el «tipo» de enseñanza, la condición de maestros y condiscípulos, la forma general de vida, son elegidos y en modo alguno azarosos; pero sí lo es encontrar a tal maestro o a cual compañero que van a influir decisivamente sobre mí, que van a orientar en cierta dirección por lo menos una parte de mi vida. Si me ofrecen un puesto en una ciudad determinada, tomo mi decisión en vista del clima, los atractivos de la ciudad, sus comunicaciones con otras, la retribución de mi trabajo, su prestigio, etc.; pero lo decisivo resulta que allí encuentro a una mujer con la cual acabaré por casarme; este encuentro es rigurosamente azaroso —aunque acaso no lo sea, una vez producido, mi enamoramiento y matrimonio—. Si hago un viaje, elijo teniendo en cuenta el horario, tal vez el tipo de avión o la solvencia de la línea aérea, pero el accidente, el secuestro o la amistad con el pasajero sentado a mi lado son ingre-

dientes azarosos de ese vuelo. Si soy profesor, el contenido previsible se refiere al tipo de enseñanza, la institución, la condición normal de los estudiantes; es azaroso que alguien individual venga a ser mi alumno. Si repasamos nuestra vida, encontraremos que un número increíble de sus más importantes ingredientes tienen este carácter azaroso, no previsible, no proyectado, no directamente querido. Y si tendemos la mirada hacia el futuro, la perspectiva de lo que el azar nos reserva resulta escalofriante. Y como el azar no solo me afecta a mí, sino a los demás, quiero decir a las personas con las cuales hago mi vida, sus azares son también míos, y esto multiplica el coeficiente azaroso de mi biografía. Constantemente «me» pasa que a los demás les están pasando determinadas cosas, y si estas son azarosas, resulta que también con esos azares innumerables tengo que hacer mi vida, que esta se teje con sus imprevisibles e inextricables nudos.

Si no hubiera más que «hechos», no tendría sentido hablar de azar; habría que decir: lo que pasa, eso pasa. Pero la vida, cualquiera que sea su «facticidad» —concepto del que ha abusado la filosofía contemporánea—, ni es un hecho ni se reduce a hechos. La vida es futuriza, anticipación de sí misma desde el presente y, por tanto, es primariamente una realidad imaginaria o, mejor, imaginativa. Vivir es previvir; este apriorismo esencial de la vida es posible gracias a la imaginación en que la vida se proyecta vectorialmente. Este es el ámbito en que el azar humano existe. En el sistema de nuestros proyectos de todo orden, imaginativamente prevividos, se «aloja» el azar; y la vida consiste en la constante rectificación de sus proyectos *en vista del azar*, como el jugador de ajedrez modifica incesantemente las jugadas planeadas, en vista de las que hace el contrario.

Podría pensarse que el azar desdibuja la vida hu-

mana, que impide que sea «nuestra»; en cierta medida es así, y hay que hacer constar que el azar, más aún que las presiones, impone un elemento de extraña «pasividad» en la vida, reduce su carácter a un tiempo inventivo y personal. Pero no es menos evidente la *configuración del azar* por cada vida. Cada una de ellas, mediante el sistema de sus proyectos, elabora el azar, lo «digiere» —si se permite la expresión—, lo incorpora a una *forma* de vida. Con el azar hacemos *nuestra* vida. Esto resulta claro si pensamos que el mismo azar —el mismo contenido azaroso— adquiere enteramente distintas significaciones biográficas en cada una de las vidas a las que afecta. Cada azar, al alojarse en una trayectoria vital —o, con más precisión, en un haz de posibles trayectorias—, sufre una modificación que consiste en su personalización. Podríamos decir que el azar —como forma particular de causalidad o bien como «casualidad» o «caso»— se convierte en «mi» azar, y yo reacciono a él *a mi manera,* es decir, personalmente. El estilo en que consiste una biografía se impone a sus contenidos advenedizos y adventicios y los hace asimilarse a ella. Se ha hablado —demasiado— de la «adaptación al medio»; habría que hablar de la «adopción del medio», incluso de sus ingredientes azarosos, de la apropiación o «reabsorción» de *toda* circunstancia.

El afán de seguridad —dominante en el hombre de nuestro tiempo— lleva al intento de eliminar el azar; esto se hace a veces en forma estadística; pero entonces se recae en la necesidad; si no, se llega a la mónada sin ventanas, que trata de evitar la exposición al azar, o, en otra forma, a la anestesia, a la coraza o corteza protectora, el «esqueleto externo» de que se reviste con tanta frecuencia el hombre adulto para no ser tan vulnerable. Todo esto puede hacerse, pero es a costa de una mengua en la realidad personal: en la medida en que estoy protegido del azar o exento de él, no soy «yo»,

sino que he experimentado una «cosificación». Oscilamos, pues, entre el azar y la necesidad; a la combinación de ambos se llama desde hace milenios *destino,* pero no se ha solido entender bien, porque se lo ha interpretado casi siempre desde una mentalidad de «cosas», no como *destino personal.* Y quien gobierna esa pareja inseparable y enemiga azar-necesidad —que habita en la imaginación— es la *libertad.* El destino tiene que ser adoptado, aceptado, apropiado, hecho «mío»; no es objeto de elección, pero tiene que ser elegido; solo así es rigurosamente destino personal o, con otro nombre, *vocación.* En rigor, nunca me siento más «yo» —yo mismo— que frente a un contenido azaroso que irrumpe en mi vida, cuando reacciono a él de una manera que brota de la raíz de mi persona; cuando descubro en él *el destino que no se elige,* y elijo hacerlo mío, serle fiel; con otras palabras, *elijo ser yo ese azar inelegible.*

* * *

La vida humana es *quehacer,* y no mero hacer, porque consiste siempre en que *tengo* que hacer algo, y en general tengo que hacerla. Se podría preguntar qué tengo cuando tengo que hacer; ante todo, un horizonte futuro, presente en la imaginación; en segundo lugar, posibilidades, que se actualizan como tales en vista de mis proyectos, y tienen por tanto una realidad imaginaria (sin ello, serían meras potencias, cuya actualización podría ser una vida biológica, pero en modo alguno *mi* vida biográfica; habría actividades, pero en modo alguno quehacer); pero con las posibilidades no basta, porque se quedarían en eso; hacen falta, además, *deseos.*

El deseo ha solido ser descalificado desde el punto de vista de la voluntad; visto en esa perspectiva, parece «irreal»; pero en otro contexto, esa es su principal vir-

tud. El deseo es mucho más amplio que la voluntad, porque, mientras no se puede querer más que lo posible, que en alguna medida depende de nosotros y que estamos dispuestos a intentar, se puede desear *todo:* lo posible y lo imposible, lo accesible y lo inasequible, lo que no entra en conflicto y lo inconciliable, lo presente, lo futuro y también lo pasado; lo que se quiere, lo que no se quiere y hasta lo que no se puede querer. El deseo es abarcador, envolvente; quizá «irresponsable», pero es «responsivo»: la fuente de la vitalidad, el principio que nos mueve a todo, incluso a querer, cuando es con autenticidad —porque con frecuencia el hombre «quiere» cosas que no desea, que no le dan ilusión y, una vez alcanzadas, lo dejan lacio y vacío—. Gracias al deseo mana fontanalmente la vida del hombre.

La imaginación es inseparable de la memoria; ahora bien, la memoria es siempre *empírica,* deriva de la experiencia de nuestra vida, incluyendo en ella las «experiencias imaginarias», todo lo imaginarias que se quiera desde el punto de vista de una realidad «exterior», pero que biográficamente han *acontecido.* Esto hace que la imaginación esté ligada desde luego a la estructura empírica de la vida humana, además de estarlo, por otro lado, a la sensibilidad y, por consiguiente, a la corporeidad concreta. En tercer lugar, la memoria no es solo individual, sino también colectiva: la forma primaria de esta última son las interpretaciones recibidas que constituyen el primer sentido del «mundo». Y esto en dos formas, la «inmemorial» y la propiamente «histórica»; podríamos decir que lo inmemorial sirve de memoria para los *recursos* con los cuales se hace la vida, lo histórico sirve de memoria para la proyección e invención de su *argumento.* (Esto explicaría el que las formas sociales arraigadas en la inmemorialidad —el hombre primitivo, las sociedades agrícolas, etc.— parezcan ahis-

tóricas o mínimamente históricas; no lo son, pero su historicidad es menos proyectiva y argumental, y parecen escasamente históricas a nuestra mentalidad, que ha subrayado siempre en Occidente la otra dimensión. Para entender la «historia» de estas sociedades, e incluso de grandes culturas como la china, hay que buscar una óptica adecuada, dentro de la cual aparecería un nuevo sistema de *relevancias* que devolverían su carácter histórico a muchos contenidos y variaciones que apenas lo tienen para un hombre occidental.)

El carácter imaginativo y proyectivo de la memoria resulta visible si se piensa en que la historia como conocimiento —condición de que haya historia como realidad— ha necesitado durante siglos un *temple* determinado que la justifique y, por tanto, la haga humanamente posible: por ejemplo el canto, y en general el «temple literario» de poemas narrativos y crónicas; la función de la historiografía no ha sido nunca de «mero» recuerdo, sino de incitación y empresa. Recordar ¿para qué? En todo lo humano, esta es la pregunta decisiva, y mientras no se la contesta no se ha entendido la realidad de que se trata.

La libertad, finalmente, está condicionada en el hombre por la imaginación; ella permite proyectar y realizar. La falta de libertad del animal —o su carácter mínimo y heterogéneo respecto de la libertad humana— depende de la pobreza de su imaginación. En el otro extremo, si queremos entender, analógicamente al menos, la libertad de Dios, tendremos que pensar en él algo homólogo (por vía de eminencia) de lo que llamamos imaginación. No otra cosa es lo que ha intentado la teología durante muchos siglos, al intentar comprender los diversos modos de «ciencia» que podemos distinguir dentro de la simplicidad divina. Lo que pasa es que la «imaginación» de Dios sería la única verdadera

imaginación creadora; lo que llamamos así cuando se trata del hombre está muy lejos de toda creación, y no solo porque parta de ciertos «materiales» y no sea *ex nihilo,* sino sobre todo porque es una *imaginación circunstancial.* El ejemplo más claro y más importante de ella es la *realidad interpretada;* pero adviértase que eso que la cosa tiene de interpretación —de «imaginario»— es lo que tiene de verdadera realidad, como fuente de posibilidades.

Los materiales de la imaginación condicionan el ámbito o margen de la libertad, y la posibilidad de su ejercicio efectivo. Es claro que la libertad de Robinson Crusoe estaba limitada por la escasez de sus recursos materiales, pero al mismo tiempo ampliada increíblemente por la riqueza de su imaginación de hombre civilizado. Si lo comparamos con Viernes, la cosa es clara: este, una vez asociado a Robinson, dispone de las mismas «cosas» que su amo europeo, pero este lleva consigo otra realidad que a Viernes le es desconocida: la imaginación de Europa, los irreales recursos alojados en su memoria personal y colectiva, de inglés de principios del siglo XVIII. Y un «robinsón» de 1970, náufrago con las mismas cosas, tendría una situación enteramente distinta de la que tuvo el personaje de Daniel Defoe, el cual a su vez estaba en su isla de otra manera que el español del siglo XVI Pedro Serrano, cuya historia contó el Inca Garcilaso de la Vega y alguna vez he comentado («El Otro en la isla», en *El oficio del pensamiento).*

El «primitivismo» —en todas sus formas— es una amenaza de la libertad, individual y colectivamente; la multiplicación de las figuras humanas posibles, y con ellas de los actos, conductas, experiencias, dilata el margen real de libertad; pero no cabe olvidar que el *exceso* de imágenes, recursos y estímulos disminuye igualmente la libertad, al reducir las posibilidades de

individuación. En un mundo demasiado «lleno», biográficamente no queda espacio para las posibilidades. Es evidente que el mundo actual está doblemente amenazado: por el exceso de sus recursos, por la concentración agobiante de estímulos, noticias, impactos de todo género, por la densidad de la convivencia; y del otro lado por la voluntad de primitivismo y simplificación que muestra buena parte de nuestros contemporáneos. Entre una y otra presión —respaldadas por dos posiciones político-sociales que podríamos llamar con cierta inexactitud tecnocracia y totalitarismo— intenta encontrar su camino la libertad humana.

Y ahora vemos una nueva e inesperada función del azar. La libertad es inseparable de la imaginación; en la imaginación es donde se aloja el azar, donde realmente puede existir en su sentido humano, biográfico, no cósmico. Se ha sentido siempre que el azar, que no es «querido», que es siempre ajeno a mis proyectos, amenaza mi libertad y la disminuye. Es cierto, pero no es menos verdad que el azar, al irrumpir *inesperadamente* en mi vida, con un elemento de sorpresa, introduce en ella un elemento de innovación, evita su «clausura» —la que se derivaría de una circunstancia ya dada y un proyecto vital que me constituye y con el cual me identifico—. El azar se burla de toda planificación, de todo intento de enjaular la vida. Cuando creo que «ya sé», el azar interviene y lo echa todo a rodar, porque respecto a él no sé a qué atenerme y tengo que buscar y decidir. El azar da las *ocasiones* para el ejercicio de la libertad. Es la forma que reviste circunstancialmente el carácter emergente y fontanal de la libertad, lo que nos recuerda que la realidad no se puede domesticar.

Pero el azar no puede «asimilarse» o incorporarse más que mediante su absorción dentro de un proyecto biográfico; entonces aparece como lo que mantiene siempre alerta el quehacer en que la vida consiste. Vol-

vemos a encontrar la expresión perspicaz de Nicolás Cusano: el hombre, *deus occasionatus;* su acción creadora, quiero decir quasi-creadora, una vez recibida su realidad, literalmente *creada* como innovación radical e irreductible, se ejerce ocasionalmente, y el azar es la forma de esas «ocasiones» cuando es vivido y realizado por una imaginación libre.

XXVII

DECIR, LENGUAJE Y LENGUA

La vida humana, por ser una realidad dramática y no hecha, sino siempre haciéndose, imaginativa y proyectiva, futuriza, es *interpretativa.* Yo tengo que previvir mi vida, anticipándola en la imaginación, y por tanto se me presenta como «tal» vida —ésta o ésta o ésta—, transparente para mí, y por consiguiente solo es posible mediante una teoría de sí misma, que es ingrediente de su propia realidad, y que podemos llamar *teoría intrínseca.* La vida humana —lo he dicho muchas veces— es una realidad que solo es posible si incluye en sí misma una teoría. Esta interpretación es la manera de tratar con las «irrealidades» que componen enorme porción de la realidad humana: imágenes, recuerdos, anticipaciones, proyectos, el futuro en cuanto tal. Y esta es la raíz de la estructura *dicente* de la vida humana: yo no puedo vivir más que diciendo; por lo pronto, diciéndome a mí mismo; pero como el hombre es originariamente —y no adventicia o secundariamente— convivencial, el decirme a mí mismo no es ni suficiente ni primario: se trata de *decir* —a los demás—, y ese decir se «contrae» en ocasiones a mí mismo en el «decirme», en lo que llamaba Husserl el funcionamiento de las significaciones en «la vida solitaria del alma».

El gran acierto de Ortega fue retrotraer la teoría del

lenguaje a ese fenómeno más radical que es el *decir.* Este es una determinación o requisito que descubrimos al analizar lo que es mi vida, y por tanto pertenece a la realidad de esta sin más, y su estudio corresponde a la teoría analítica o universal de la vida humana; de él me he ocupado en otras ocasiones, especialmente en *Introducción a la Filosofía* e *Idea de la Metafísica.* La vida biográfica solo es posible mediante el decir, esto es, indicar o señalar —*dicere,* δείκνυμι *(deíknymi)*— manifestar o descubrir, poner en la *alétheia* o verdad. Decir es mostrar o patentizar *de cualquier forma:* con el dedo que señala —el dedo *índice*—, con la mirada, con un gesto, con la voz, con la palabra, con la caricia, con la amenaza; también, por supuesto, con lo que se llama la «palabra interior» o *verbum mentis,* con que me digo a mí mismo.

Ahora bien, que el hombre *hable,* que tenga *lenguaje,* es cosa distinta y que pertenece a otro plano de la realidad. El lenguaje es la forma fonética y auditiva del decir, posible porque la vida humana tiene una determinada estructura empírica. Supone que el hombre es un animal aéreo —el sistema auditivo de los acuáticos es excesivamente deficiente—, con una determinada estructura anatómica, con muy precisos órganos vocales y acústicos, ordenados en torno a ese músculo que llamamos *lengua.* El decir pertenece a la vida humana en cuanto tal, a su estructura necesaria y universal, tema de la teoría analítica; el lenguaje, no: pertenece a la estructura empírica que esa vida tiene de hecho; si se prefiere, diremos que es una determinación del *hombre,* y por tanto tema de la antropología.

Finalmente, el que el lenguaje se realice en lenguas o *idiomas,* es decir, en formas «propias» de cada sociedad, pertenece a la realidad histórico-social de la vida humana, y su estudio radica en una sociología. Las lenguas o idiomas son *usos* sociales. En mi discurso de in-

greso en la Real Academia Española, «La realidad histórica y social del uso lingüístico» (1965), he señalado la diferencia entre estas tres realidades y he estudiado detenidamente la última[1]. Lo que aquí nos interesa primariamente es el segundo nivel, aquel en virtud del cual esa estructura de la vida biográfica que llamamos el hombre incluye en sus determinaciones el lenguaje, es decir, la forma de decir que consiste en hablar y oír, y secundariamente en escribir y leer. Es menester «radicar» esta determinación en ese requisito universal de la vida que llamamos decir, y hay que ver también que el hablar humano se diversifica histórico-socialmente en lenguas, cada una de las cuales es la forma concreta que reviste la *instalación lingüística.* Con otras palabras, la realidad antropológica del lenguaje solo es plenamente inteligible *desde* su raíz metafísica en el decir y *hacia* su concreción social en los idiomas.

* * *

La vida humana transcurre en forma locuente. El ensimismamiento —la condición más propia del hombre— tiene un carácter verbal; cuando digo que estoy «sumido en mis pensamientos», en rigor estoy entre mis palabras, diciéndome a mí mismo. Otra cosa es que esas palabras sean adecuadas, que todo lo que me digo sean palabras o se pueda formular en ellas, verbalmente. Pero esto mismo le pasa a la palabra exterior y comunicativa: Ortega vio bien claro que todo decir es deficiente y a la vez excesivo o exuberante, que siempre se dice menos y más de lo que se «quiere decir». El decir íntimo, el decirse a sí mismo, no es una excepción. El que el pensar sea primaria y normalmente verbal —por

[1] Reimpreso en *El uso lingüístico* (Columba, Buenos Aires 1966) y en los *Nuevos ensayos de filosofía* (Madrid 1968), incluidos en *Obras,* VIII.

lo menos su torso— y no opere con otro tipo de signos, lo cual en principio podría ocurrir, implica una esencial dualidad que de hecho afecta al lenguaje. Quiero decir que mientras una comunicación visual permanece íntegramente en el ámbito de la visualidad, es un fenómeno exclusivamente óptico, el lenguaje es una realidad motriz por parte del emisor, auditiva por parte del receptor. Hablo con la lengua, oigo con el oído. Lo cual significa que el hecho lingüístico establece un ciclo dentro de mi propia corporeidad, pone en marcha dos funciones distintas, e introduce un desdoblamiento en el lenguaje solitario del pensamiento. Como pensar es pensar con palabras —repito, aunque no sea solo con palabras—, al pensar hablo y me escucho, funciono como dos —emisor y receptor que coinciden en *mí*—, me digo a mí mismo, en esencial *mismidad* y *diálogo* al mismo tiempo. El hablar solitario acontece en forma de compañía intrínseca.

Pero la función más propia del habla, la comunicación entre distintas personas, por su carácter acústico determina ciertas formas de instalación y convivencia. La palabra se emite y tiene un alcance limitado: se oye a cierta distancia, y no más allá. El «cerca» y el «lejos» tienen un sentido lingüístico; y la graduación de la intensidad de la voz permite establecer una serie de círculos de convivencia, desde la extrema intimidad de las palabras susurradas al oído hasta el máximo alcance de la voz potente o estentórea. (Y aquí tenemos un caso particularmente claro de cómo la estructura empírica es permanente pero en principio variable: la técnica, con micrófonos y altavoces manteniendo la presencia física, con teléfonos y emisoras de radio prescindiendo de ella, reintroduciéndola en forma de imagen virtual mediante la televisión, ha alterado profundamente las condiciones originarias, «naturales», de la comunicación verbal.)

El hecho de que las ondas sonoras no se propaguen en línea recta, como la luz, sino de manera concéntrica, crea un «ámbito» auditivo circundante y sin direcciones privilegiadas (o apenas privilegiadas, según la posición de los órganos de emisión y recepción de la voz). Se puede hablar y escuchar en cualquier dirección, siempre que la distancia lo permita, en la luz o en la oscuridad. Esto último, sin embargo, no es estrictamente verdadero, en la medida en que ciertas formas lingüísticas no son enteramente auditivas, sino que la voz está apoyada enérgicamente por la expresión y el gesto, como sucede en muchos pueblos primitivos, que apenas se entienden con las palabras solas, sin verse o sin gesticular. Dentro de los pueblos occidentales incluso, la dependencia del gesto es mucho mayor entre latinos que entre alemanes o ingleses.

Por otra parte, el que la voz esté íntimamente ligada a la expresión del estado de ánimo o temple, hace que la comunicación lingüística esté matizada por lo afectivo o expresivo; y el que la voz se emita en una dirección y tenga en principio un destinatario —y no un mero receptor; el receptor puede muy bien no ser el destinatario, como cuando yo oigo lo que dicen a otro— le da un carácter rigurosamente vectorial. Es lo que ha recogido admirablemente Karl Bühler en su espléndida *Teoría del lenguaje*, que yo traduje al español hace veinte años, al distinguir las tres funciones del lenguaje: expresión *(Ausdruck)*, apelación *(Appell)* y representación o significación *(Darstellung)*.

En la medida en que es visual, el pensamiento —*noeîn* o *noûs* para los griegos— es o puede ser «instantáneo»; una de sus posibilidades es la «sinopsis», en que se ve todo junto y a la vez. Pero eso que se puede ver de golpe no se puede decir sino sucesivamente. El hablar y el escuchar, por su carácter auditivo, son formas de la sucesividad, afectadas por la temporalidad. El len-

guaje necesita decir las cosas unas después de otras, ocupa tiempo y, lo que es más grave, va pasando; quiero decir que sobre lo dicho —mientras no es más que dicho— no se puede volver. Este carácter del lenguaje se aproxima con inquietante semejanza a la condición de la vida misma, y uno se pregunta cómo reobraría sobre esta una forma de decir que no fuese lingüística y no guardase ese paralelismo con la fluencia biográfica.

Naturalmente, el hombre quiere «retener» o salvar lo que ha dicho o lo que le han dicho; su persistencia en la memoria está afectada por una esencial transformación: al ser la memoria selectiva, es ya por ello interpretativa; además, su propio carácter de abreviatura —no se puede recordar más que condensando o esquematizando, o suprimiendo grandes porciones de lo recordado, porque en otro caso se volvería a ocupar un tiempo demasiado largo, y el recuerdo «desplazaría» a la vida actual— introduce una categoría nueva, decisiva en todo conocimiento histórico y en toda reminiscencia de lo vivido o dicho: lo *memorable.* La rima, la cuenta de pies o sílabas —el metro o medida—, la melodía, el canto, son las formas auditivas del recuerdo, de la conservación del decir. La visión que el hombre tiene de su pasado individual y colectivo está condicionada por la audición: el hombre se «ve» a sí mismo según se «oye» —u oye a los demás.

La interferencia de los dos «sentidos», oído y vista, la vista como sentido del mundo o la mundanidad, el oído como sentido del lenguaje y por tanto del decir, esto es, de la interpretación, condiciona la estructura de la proyección y, por consiguiente, de toda la vida humana. Imagínese lo que sería una forma de vida en que la interpretación y la comunicación fuesen visuales, por tanto permanentes y en principio «sinópticas», no fungibles, siempre en disponibilidad.

¿Es menester imaginarlo? La necesidad de conser-

vación del decir, la conveniencia del «recurso» a lo dicho, han hecho que la técnica invente la escritura y la lectura. Con ella se ha introducido la visualidad en el lenguaje, se han alterado sus estructuras originarias, se ha establecido un sistema de nexos interpretativos ópticos, se ha acumulado y archivado el pretérito en formas naturalmente inimaginables y que han acabado por ser abrumadoras. El hombre actual está literalmente sepultado en sus palabras escritas, a las cuales podría «volver» siempre que quisiera, si no fuese porque su propia mole lo estorba. Y vive en un mundo de signos visuales, que «dicen» a los ojos lo que en principio habría que decir al oído y muchas cosas que al oído no se le podrían decir, o al menos no en la forma de la simultaneidad. Es decir, que la técnica ha ejecutado una transformación de la estructura empírica, y no de una manera que pudiéramos llamar «exterior» o marginal, sino en el núcleo mismo de su sustancia interpretativa y por tanto biográfica.

Pero al llegar aquí se ocurre una reflexión inquietadora. Resulta que se ha descubierto la posibilidad técnica de la conservación, repetición y actualización del decir pretérito en forma auditiva: hoy, las técnicas del fonógrafo, el gramófono y, sobre todo, el magnetófono permiten la perpetuación del sonido como tal, y por tanto del *habla* sin convertirla en escritura. Lo que pasa es que, por un colosal «azar» histórico —tan colosal, que su condición azarosa se vuelve problemática—, estas técnicas han sido tardías, posteriores milenariamente a la invención de la escritura. Si estas técnicas hubieran sido posibles antes, es muy probable que el lenguaje se hubiese conservado y mantenido en disponibilidad como tal lenguaje auditivo, como fenómeno acústico, sin «traducirlo» a un sistema de signos visuales. Puede imaginarse la variación de la vida humana individual y colectiva si esto hubiera sido así; la estruc-

tura de la vida humana sería esencialmente distinta, los mecanismos de la comunicación serían otros, el almacenamiento de noticias, doctrinas, sentimientos, etc. tendría otro carácter y otra manera de utilización, el pensamiento, que hoy es en enorme proporción *visual pero simbólico*, solo en grado mínimo lo sería. Si a esto se añade la función de la reproducción y conservación actual de las imágenes, de lo visual en cuanto tal, puede adivinarse qué forma habría adoptado la vida si hubiera pasado de un estado primitivo, con técnicas elementales —la vida humana es siempre en alguna medida técnica—, a las técnicas del siglo XX, en lugar de pasar, durante largos siglos decisivos, por la escritura. Signos y símbolos visuales pero cuya significación es auditiva —palabras—, que ofrecen en disponibilidad simultánea lo que en forma natural es un acontecimiento temporal, sucesivo y fugaz: esto es el mundo de la escritura y la lectura, la forma en que de hecho acontece la máxima parte del decir humano. Esta es la manera real de la instalación lingüística del hombre occidental, de manera creciente, sobre todo del hombre moderno. Y al llegar a nuestro tiempo se produce sin duda un punto de inflexión: estamos empezando a tener una instalación lingüística diferente, que va a cambiar la forma como el hombre vive en su circunstancia actual y pretérita, y por consiguiente se proyecta hacia el futuro.

El hombre europeo y americano —y en grado menor el hombre sin más—, durante siglos, se ha pasado gran parte de la vida leyendo y escribiendo: desde los rótulos indicadores hasta los libros de poesía o filosofía, pasando por las guías de teléfonos o ferrocarriles y, por supuesto, los periódicos. Escribir y leer son operaciones ambiguas, primariamente visuales, pero en las que lo «visto» son sonidos —palabras de una lengua determinada o signos que se «pronuncian» y convierten también en palabras, como los números, por ejemplo—.

En los últimos decenios, el hombre se ve constantemente asaltado por imágenes y sonidos (o por la combinación de ambos). Lectura y escritura se convierten en recursos complementarios de las operaciones primarias de ver y oír, que a su vez escapan a la exigencia milenaria de la *presencia*. Para ver y oír, no hace falta que lo visto y lo oído estén *aquí* (o *ahí);* ni siquiera hace falta que existan: cuando oímos un disco, más aún cuando vemos una película representada por un actor muerto, su presencia, su figura, su voz y su decir son vividos actualmente por el espectador, como si aquel hombre estuviera con nosotros, aunque no esté en ninguna parte de este mundo. Se dirá que se trata de imágenes; pero como de hecho la comunicación real con el hombre existente —en el teléfono, la radio o la televisión— tiene el mismo carácter indiscernible y vale como comunicación vital efectiva, se produce inexorablemente una extraña «homogeneización» de lo real y lo irreal, lo presente y lo pasado, que alteran increíblemente eso que llamamos instalación.

Como nuestros usos sociales y nuestros hábitos psíquicos vienen del mundo anterior y todavía no se ha consolidado la nueva instalación lingüística, consideramos estos cambios como marginales y todavía los podemos «asimilar» y hacer ingresar en el torso tradicional; pero imagínese lo que va acontecer dentro de unos cuantos decenios, tan pronto como la población del mundo esté compuesta de personas que hayan nacido ya en la situación que estoy describiendo. Las formas de intelección serán distintas, probablemente menos rigurosas y más emocionales. La lectura permite una comprensión sistemática de un «texto» que está todo él presente y que permanece, que se puede «recorrer» y repetir, al ritmo deseado; en cambio, salvo la presencia de la persona del autor en el *estilo* —revivido imaginativamente por el lector—, el texto escrito queda «des-

personalizado». En la audición, la sucesividad impide retener, salvo en la forma precaria de la memoria; resulta difícil —e intrínsecamente enojosa— la repetición, análogo de la relectura, ya que violenta el carácter irreversible de la elocución y la audición; a la manera normal de entender lo que se dice le pertenece cierta vaguedad e incontrolabilidad: lo dicho no «consta», porque a lo sumo se puede repetir en forma también oral, pasajera y fungible, y nunca «está ahí». A pesar de todos los artificios técnicos, sigue siendo verdad el viejo dicho latino: *verba volant,* las palabras vuelan. En cambio, la personalidad del que está hablando se impone de manera inmediata, y no solo a través del estilo, sino sobre todo en aquello que revela más que otra cosa el temple de la vida: la voz, el ritmo, el «tono» de la elocución. En el fenómeno del habla transparece cómo se siente y encuentra el hombre; y cuando habla, no solo «dice», sino que dice *a alguien:* el receptor se convierte en auténtico destinatario, y el decir resulta, por ambas partes, *asunto personal.*

XXVIII

LA FELICIDAD, IMPOSIBLE NECESARIO

El mundo en que vivimos tiene siempre una *tonalidad.* Por ello, el encontrarse en él es encontrarse «bien» o «mal». Cuando ese encontrarse bien o mal afecta, no a algún contenido particular, sino a la vida misma, entonces podemos hablar de *felicidad.* He dicho a la vida misma, y no a la vida «entera», porque la integridad de la vida es precisamente problemática y resultará quizá incompatible con la felicidad. El placer es siempre placer del momento; *ahora* siento placer, en este momento que quisiera eternizar, como sabía Nietzsche. La felicidad (o la infelicidad, por supuesto) afecta más bien a la futurición. «Soy feliz» quiere decir primariamente «estoy siendo feliz», lo cual supone una continuidad proyectiva: «voy a ser feliz» (o, a la inversa, voy a entrar en la infelicidad; Azorín escribió en *Doña Inés* una página de prodigiosa clarividencia sobre este tema).

Si consideramos las repercusiones que la estructura de la vida tiene sobre la felicidad —o, si se prefiere, cómo funciona la felicidad dentro de la estructura de la vida—, hallamos una situación paradójica, que puede resumirse sí: el hombre es el ser que necesita ser feliz y que no puede serlo. La pretensión a la felicidad es irrenunciable, porque coincide con la que constituye nuestra vida. Es, por lo pronto, la realización de la pre-

tensión; por consiguiente, toda pretensión es pretensión de felicidad, y por eso, en lugar de «fluir» normalmente, como la vida biológica, tiene un coeficiente de logro o fracaso que varía en cada momento. El hombre se siente sucesivamente a cierto «nivel» de realización de su pretensión, a cierta altura de felicidad. Por ello, hay que medirla atendiendo a dos magnitudes: la realidad y la pretensión: su número no es un número entero, sino una fracción, en que el numerador es lo que se alcanza de felicidad, el denominador es la que se pretende; el valor de la fracción es independiente de *cada* uno de esos números; depende de su relación. Esto explica que una vida que alcanza una alta dosis de felicidad se sienta acaso *infeliz*, mientras que un contenido felicitario mucho más modesto puede producir una impresión satisfactoria, según el denominador sea mayor o menor. Lo que he llamado «felicidad media» en una sociedad es un problema de nivel; pero no olvidemos que, en cuestiones vitales, nivel quiere decir *desde dónde se vive.*

En la medida en que la felicidad es la realización de la pretensión, hay que decir que *toda vida es feliz,* o que se vive en el elemento de la felicidad. Pero en cuanto la pretensión nunca se realiza adecuadamente, la felicidad aparece como imposible. Más aún: aun suponiendo que yo eligiese siempre acertadamente y que la circunstancia me permitiese siempre realizar mis proyectos, como no puedo realizar más que una de las trayectorias posibles de mi vida y varias de estas son en cada momento deseadas y deseables, toda elección o preferencia es una preterición o postergación de lo que *también* quisiera ser y hacer, y esto hace intrínsecamente imposible, por razones estructurales, la felicidad. Si en un sentido es cierto que toda vida es feliz, en otra perspectiva hay que afirmar que *la vida mejor de las posibles no es feliz.* Esto significa que la vida es perpetuo, inexorable *des-*

contento; pero tan pronto como hemos dicho esto caemos en la cuenta de que esto quiere decir que a la vida le pertenece el *contento,* que se mueve en el elemento del contento. (En otros lugares de mi obra, en *Introducción a la Filosofía,* en el ensayo «La felicidad humana: mundo y paraíso», incluido en *Ensayos de teoría,* en *La imagen de la vida humana* y, sobre todo, en el cap. V de *La estructura social,* he desarrollado una teoría de la felicidad desde el punto de vista de la vida humana individual y colectiva o social. No he de repetir aquí lo que he dicho en otros libros, sino volver sobre el tema en una perspectiva estrictamente antropológica.)

La felicidad es siempre instalación; cuando soy feliz, me siento «en» la felicidad; pero como la vida humana está hecha de inestabilidad y sucesividad, esa felicidad es constitutivamente una instalación fugaz y deficiente: es la razón de la constitutiva *inquietud* de la vida. Podríamos decir que el hombre se va sintiendo instalado en «pequeños presentes», en «momentos» (no instantes) en que se encuentra feliz. Llevando esta intuición a sus últimas consecuencias, los griegos no se atrevían a decir de nadie vivo que era feliz, porque nunca se sabe; solo al final de la vida, cuando está conclusa, podemos decir que ha sido feliz. El hombre occidental moderno quiere anticipar la felicidad, quiere «poseerla», pero entonces se presenta a él en la forma del «por ahora todo va bien»; la estructura vital del emplazamiento hace que la felicidad se viva a plazos o, si se prefiere, a crédito —credencialmente—, contando con ella de manera precaria.

Pero lo decisivo es que la vida humana, que tiene múltiples dimensiones, que es *mehrseitig* o *many-sided,* consiste, sin embargo, en una operación unitaria; y la felicidad se refiere a esta, es decir, a la vida *misma.* Esto parece hacerla mucho más difícil e improbable, pero todo lo humano tiene anverso y reverso: se puede ser

feliz en medio de considerable sufrimiento (del mismo modo que se puede ser infeliz en el bienestar o entre placeres). Podemos entender esto mejor si recurrimos a una comparación con la certidumbre; yo estoy siempre cierto respecto a muchas cosas, tengo innumerables certidumbres parciales, pero puedo estar sin embargo en una incertidumbre *radical* y no saber a qué atenerme; a la inversa, si tengo esa certidumbre radical, si sé a qué atenerme respecto a la realidad y el sentido de mi vida, esto no implica que tenga certidumbres particulares respecto a los contenidos de la vida; puedo estar rodeado de incertidumbres, ser mi vida un inagotable repertorio de cuestiones, dudas o ignorancias particulares. Análogamente, la felicidad se refiere a *mi vida* en su totalidad, sea lo que quiera de los sufrimientos, sinsabores o amenazas que compongan su contenido.

Felicidad es aquello a lo que se le dice «sí», aquello con lo cual coincidimos, que sentimos como nuestra inexorable realidad, sin la cual no somos nosotros. Pero su actualidad requiere la *respuesta* positiva de eso que sentimos como nuestra más propia vocación; sin una respuesta favorable de la circunstancia no podemos ser realmente, actualmente, felices, aunque en todo caso se dibuje la trayectoria imaginaria de nuestra felicidad. Cuando eso sucede, se produce el henchimiento de la propia realidad programática, proyectiva; los vectores que integran nuestra vida, al menos el vector «resultante» que es nuestra radical vocación, alcanzan su blanco; entonces la felicidad *acontece,* nos toca o afecta, nos llena; al alcanzar su término las flechas, la instalación queda colmada, el tiempo parece detenerse, remansarse, y sentimos un regusto de eternidad, precisamente porque el tiempo sigue manando sin estancarse, como el agua en el remanso del río.

La estructura de la realidad es, naturalmente, el con-

dicionante de la felicidad; esta tiene estructura dramática, como la vida entera, y el espejismo milenario ha sido tratar de imaginar la felicidad despojándola de esa condición intrínseca de la vida. La disyunción, la emergencia, la fugacidad, la duración, la futurición son condiciones de eso que llamamos vivir, y a ellas tiene que ajustarse la felicidad. Si el hombre quiere ser feliz, ha de serlo en ellas y entre ellas, no intentando escapar a esos requisitos. La sustitución del mundo por el paraíso es la más peligrosa tentación del hombre respecto a su felicidad. En nombre del paraíso perdido, se deja escapar la posible felicidad en el mundo. Por eso se ha solido tener una idea estática y no dramática, no argumental de la felicidad. La felicidad, en este mundo —y creo que también en el otro—, ha de ser dramática y argumental; no un «estado», sino una instalación desde la cual se proyecta vectorialmente. Por eso decía que la felicidad *acontece:* ni la «hay», ni «se está» en ella, ni en rigor se «es» feliz, sino que se *está siendo* feliz, especialmente cuando se va a serlo.

Las necesidades humanas, cuyo logro parece asegurar o hacer posible la felicidad, son aquello en que consiste la verdad de la vida —de cada vida—, aquello con lo que se encuentra uno identificado en el fondo insobornable; porque no se puede engañar a la felicidad. La más frecuente reacción del hombre ante la amenaza y la inseguridad, para asegurar la felicidad, es la renuncia, la simplificación del proyecto (ha habido doctrinas y épocas enteras que han hecho de la renuncia y la simplificación el *método* de la felicidad). Esto puede quizá asegurar el «bienestar» o la comodidad o la ausencia de dolor, o su mitigación, pero justamente *elimina la felicidad.* Por el contrario, hay que *complicar el proyecto* para que corresponda a la estructura compleja de la realidad, a la vez que se refuerza su unidad proyectiva. Hay que proyectar en varias direcciones, a distintos ni-

veles, *unitariamente.* Se dirá que no es fácil; ciertamente, pero nadie ha dicho que sea fácil vivir; por el contrario, vivir es la suma dificultad.

Lo decisivo es que la felicidad no es distinta de la realidad de la vida humana. Puede parecer que primero se «es» y luego se es o no se es feliz. No hay tal. La razón fundamental es la *menesterosidad* de la vida, en la que tuvimos antes que demorarnos. El hombre es indigente y no suficiente; su vida consiste en *necesitar* —lo que le falta y lo que tiene— para ser *él mismo.* La mismidad se nutre de alteridad —y por supuesto también de aliedad—: una vez más, yo soy yo y mi circunstancia, y esta es, tanto como «lo otro», «los otros». El hombre «suficiente» construye así el vacío de sí mismo. Aquí volvemos a encontrar —las repeticiones son inevitables en filosofía porque esta es sistemática, circular o, mejor, espiral, a cada vuelta encontramos los mismos temas a distintos niveles— el azar, inseparable de la pretensión y la realización de la felicidad. La necesidad del azar —fórmula de apariencia paradójica— es la forma de la vida como trayectoria circunstancial; la extraña mezcla de ambos ingredientes es lo que llamamos destino, a condición de no entenderlo en la perspectiva de las cosas, sino como destino personal, que no es inteligible sin la libertad que gobierna —o intenta gobernar— esa pareja enemiga azar-necesidad. El destino, libremente aceptado pero no elegido —es decir, elijo que sea «mi» destino, lo «adopto», pero no elijo su contenido—, es mi vocación, y la realidad de esta es lo que llamamos felicidad.

La vida humana es en una de sus dimensiones la *humanización* del mundo. La mera circunstancia, el repertorio de facilidades y dificultades, se convierte en un sistema de posibilidades e imposibilidades al proyectar sobre ellas los proyectos; esa nueva realidad proyectiva e interpretada es lo que puede llamarse en

rigor «mundo». Y este es, en el sentido literal etimológico, *vivienda,* es decir, *vivenda,* aquellas cosas con las cuales y en las cuales se vive, se hace la vida. En español, la voz 'vivienda' ha subrayado el segundo elemento, el momento del «en»; pero adviértase que no se llama vivienda al *lugar* en que se vive cuando este es puramente natural —el bosque o la llanura o la isla—, sino al resultado de un acto de humanización: la morada, la casa, hecha por las manos del hombre o al menos imaginada y adoptada como tal: la cueva, por ejemplo. Es decir, el hombre se hace su vivienda, por lo menos hace que sea una vivienda, interpretándola. Por otra parte, existe en español otra palabra, de la misma raíz, 'vianda', que significa los alimentos, esto es, aquello con lo cual se vive alimenticiamente; y es interesante que el sentido primario de 'vianda' significa los alimentos preparados y no naturales. Hace muchos años, en la *Introducción a la Filosofía* (1947), advertí que «el hombre es el único animal que guisa, el único animal cocinero; aun en el caso de que tenga el alimento a su disposición, por lo general le parece inutilizable tal como está; es decir, proyecta sobre él una imagen de algo inexistente —el manjar guisado—, en nombre de la cual lo 'niega' y declara no comestible; y entonces, aplazando el comer, sustituye el alimento presente por el ausente e imaginario: el animal crudo, capaz de alimentarlo, por el 'asado' en proyecto, que empieza por no existir. En esta actitud del hombre que *espera* que el asado esté a punto, es decir, que decide no comer ahora lo que hay, para comer después lo que no hay sino en su imaginación, se manifiesta uno de los modos radicales de lo humano.» En su vivienda y con sus viandas que se ha preparado, en una circunstancia «reabsorbida» y humanizada por los proyectos, convertida en mundo, configurando los azares para incorporarlos a una forma de

vida, el hombre, desde su irrealidad imaginaria, va tratando de ser real, y a eso llama felicidad.

Esta realización suele entenderse como posesión de la realidad; pero posesión es un concepto oscuro como pocos. Literalmente significa 'poder sentarse' (*possessio*, de *possidere*); es, pues, una perfecta metáfora, que solo muy alusivamente puede aplicarse a la mayoría de las cosas que poseemos o creemos poseer. Creo que habría que plantear el problema de la posesión desde el punto de vista de las diversas pretensiones: ¿Qué pretendemos de las cosas y, sobre todo, de las personas? Hablamos de poseer la tierra, el ganado, las casas, los bienes muebles, el dinero; hablamos también de poseer un cuadro, un título académico o nobiliario, una lengua, una ciencia, una destreza, una facultad, como una buena memoria. Llamamos 'posesión' a lo que la Biblia llama 'conocimiento', es decir, a la relación sexual con una mujer. Se habla del prójimo llamándole «mío» o, finalmente, de la «posesión» diabólica: decimos de alguien que está «poseído», y traslaticiamente por una pasión o por un proyecto vehemente.

Lo decisivo es la diferencia entre personas y todo lo demás. Y como las personas, por ser corpóreas —alguien corporal—, son también cosas, pueden ser tratadas como cosas, tienen que ser tratadas además como cosas, el equívoco nos acecha permanentemente. La felicidad es siempre personal, nos afecta en cuanto personas; por eso, un criterio seguro para ver si tratamos a los demás como cosas o como personas es ver qué pretendemos y obtenemos de ellos: si los tratamos como cosas, nos darán utilidad, servicio o placer; si los tratamos como personas nos podrán dar felicidad. Pero lo personal es justamente lo que no se puede poseer (por aquí habría que intentar un estudio antropológico de la esclavitud, que vertería inesperada luz sobre las formas de la vida humana en las distintas sociedades;

y se vería que el que intenta poseer a una persona, al hacerlo, se «cosifica» tanto como a la persona poseída).

Este prejuicio de la posesión ha llevado a los conceptos de identidad o identificación o fusión, que van desde el amor carnal hasta la mística y que han enturbiado secularmente la comprensión de las relaciones humanas. La proyección vectorial hacia algo «asimila» con ello al que se proyecta, y alternativamente lo cosifica o lo personaliza. Muy finamente dice la lengua de alguien que está «metalizado»: el que se proyecta radicalmente hacia el dinero, adquiere su condición, está realmente metalizado, convertido en metal, con una contextura afin a la de esta realidad, por consiguiente despersonalizado; y el afán de posesión lleva al enajenamiento: el hombre metalizado es el que no se posee a sí mismo, sino que está poseído por el dinero que anhela poseer.

La pregunta fundamental es: ¿qué pretendemos de las personas? La simplificación de los esquemas hace que se olvide la riqueza de los diversos vectores posibles. Siempre me ha producido angustia pensar que todas las lenguas se limitan a media docena o una docena de palabras para nombrar todo lo que una persona puede sentir por otra, puede pretender de otra. Mientras el vocabulario de la agricultura, de la ganadería, de la caza, de la guerra, de los juegos son prolijos, minuciosos, inagotables, el de la convivencia personal es de una tosquedad increíble. Y como la lengua da la pauta de la primera interpretación de la vida, la prisión lingüística casi obtura la libertad de las relaciones personales. No sabemos bien qué pretendemos de cada persona —y de hecho no lo pretendemos y no lo conseguimos— porque no tenemos palabra con que nombrarlo.

Creo que, frente a la metáfora de la posesión, habría que intentar otra de signo distinto: la *efusión*. Median-

te ella, nos derramamos, nos vertemos hacia algo o alguien. Es nuestra interioridad, en el grado superlativo nuestra intimidad, lo que se derrama; es lo que tenemos o somos, nuestro haber o sustancia. Y esto nos llevaría a la paradoja de la «posesión efusiva». Sin efusión no se puede poseer lo que se «tiene», como no se puede morder si no se tienen dientes. No hay más modo de «posesión» de una persona que su inclusión en la textura de nuestra propia vida, que se vierte sobre ella y la envuelve; si puedo hacer a otra persona «mía» es porque, en virtud de la efusión, la he incorporado a mi vida, me he hecho previamente «suyo». Esta es la fórmula de la felicidad. Cuando me proyecto a mí mismo efusivamente sobre la realidad —y primariamente sobre la realidad personal—, doy efectividad a mi yo como pretensión y lo hago henchirse de realidad. Al decirle «sí» a esa realidad y recibir su respuesta, siento que se supera su condición azarosa, precisamente porque *me* es absolutamente necesaria, y esa necesidad viene de que en ese azar me elijo a mí mismo y llego plenamente a ser. De ahí la *complacencia* que sobreviene y es el halo sentimental de esa relación metafísica que llamamos amor. En ese «sí» incondicional, absoluto, libre e inexorable, efusivo y por ello posesivo, hecho de donación, gozoso e indiferente a cualquier dolor secundario, todo afirmación y complacencia, consiste la felicidad.

Pero hemos visto antes que la felicidad acontece, y esto quiere decir que consiste en una serie de sucesivos emplazamientos, solo se puede ser feliz «a plazos», y en español hay un dicho según el cual «no hay plazo que no se cumpla». La estructura futuriza de la vida humana lleva de presente en presente hasta la muerte. Recordemos las dos preguntas radicales en que para mí consiste la filosofía: *¿Quién soy yo? ¿Qué será de mí?* Si a la segunda pregunta tengo que contestar al final «Nada», es decir, «Nadie», esto anula la primera, me obliga a

responderla igualmente. Si muero del todo, todo dejará de importarme alguna vez, luego es cuestión de esperar. Nada importa verdademente, luego nada *vale la pena.*

Y si esto es así, no se puede ser feliz sino en la medida en que provisionalmente se olvide la muerte. La felicidad sería, a última hora, un engaño. Conviene acostumbrarse a llamar a las cosas por su nombre. Ahora bien, la muerte es un ingrediente de la vida humana; esta nos aparece afectada por la mortalidad, amenazada por ella en cada instante, vocada a ella. La muerte hace imposible, ilusoria, engañosa la felicidad; pero esta es necesaria, ya que es la realidad misma de la vida. La muerte significa, pues, la interna vacuidad de la vida, su anulación. Pero ¿dónde está la muerte? «Ahí», por todas partes; sí, pero se trata de la muerte de los demás, de la muerte de cualquiera. La mía no está en ninguna parte, porque estoy viviendo. Aparece «en» mi vida, radicada en ella; desde ella tengo que intentar comprenderla; si mi vida es la realidad radical, solo ella puede dar razón de las realidades radicadas; una de ellas, por muy singular que sea, aunque parezca consistir en su término y destrucción, es la muerte. La muerte humana pertenece a la estructura empírica de la vida humana; hay que buscar su lugar en una antropología que no sea infiel a su nombre.

XXIX

LA MORTALIDAD HUMANA

Hasta tal punto es la mortalidad una determinación de la condición humana, que la palabra 'mortal' ha significado milenariamente 'hombre'. En griego, θνητός *(thnetós)* y sobre todo βροτός *(brotós)* (y el adjetivo, βρότειος, *bróteios)*, opuesto a θεός *(theós)*, el cual es «inmortal», *ámbrotos* (de ahí *ambrosía); brotós* es originariamente **mbrotós,* en algún caso *mortós,* donde transparece la misma raíz indoeuropea que encontramos en *morior, mors,* nuestros morir y muerte. *Brotoí,* los mortales, son sin más los hombres —y no los animales—, opuestos a los dioses inmortales. Lo mismo vale para el latín: *mortales* son los hombres, el adjetivo *mortalis* significa con frecuencia 'humano', *mortalia* quiere decir 'las cosas humanas', los asuntos humanos, *mortalitas* es ciertamente la mortalidad, la condición mortal, pero también la humanidad como colectivo, el conjunto de los hombres. Igualmente, *thánatos* y *mors* se dicen primariamente del hombre, lo mismo que los verbos correspondientes, y solo en sentido traslaticio o metafórico se aplican a los animales, plantas y cosas inanimadas que caducan o perecen. En cambio, es interesante la frecuencia con que la palabra *thánatos* significa la muerte judicial, la pena de muerte y su ejecución —uno de los casos extremos en que la muerte aparece en su plena significación biográfica: se condena a muerte, y esta aparece

como un contenido estrictamente biográfico y personal, que puede no ser evidente en la muerte violenta o en la muerte accidental o en la simple muerte natural.

¿Qué quiere decir 'mortal' o 'mortalidad'? Por lo pronto, que se «puede» morir. El hombre está condicionado por esa posibilidad, que lo amenaza en cada instante; la condición corpórea del hombre, su carácter vulnerable, destructible, lo expone al riesgo de la muerte. Mi realidad está amenazada por mil contingencias: estoy «expuesto» a la muerte como una contingencia —algo que me puede «tocar»—, como una eventualidad; la muerte me puede ocurrir *(occurrere,* salir al encuentro), me puede «caer» (accidente). Bastaría esto para que tuviese que *contar con* la muerte. Pero esta expresión tiene en español dos sentidos: tener en cuenta, disponer de. Si en cuanto riesgo, accidente o eventualidad cuento con la posibilidad de la muerte, es decir, he de tenerla en cuenta o incluirla en mis cálculos, en cuanto necesidad, seguridad, inevitabilidad dispongo de ella como un ingrediente firme y constitutivo de mi vida. 'Mortalidad' no es solo que se «puede» morir, sino además que se «tiene que» morir. La combinación de ambos puntos de vista —se puede morir en cualquier momento, se tiene que morir alguna vez— es la efectiva mortalidad del hombre, expresada inmejorablemente en la vieja fórmula *mors certa, hora incerta.*

Que el hombre «puede» morir resulta evidente de su mera consideración; que «tenga» que morir, ¿cómo lo sabe? Por experiencia, se dirá. Todos los hombres han muerto. ¿Todos? Todos menos los vivos; hoy hay más de tres mil millones de «excepciones»; si se tratase solo de un conocimiento de experiencia, ¿tendríamos seguridad? ¿No introducirían los innumerables vivientes, que «todavía» no han muerto, una duda, una inseguridad, una esperanza? Admitamos que ahora, con un larguísimo pasado histórico a la espalda, rodeados de

recuerdos, viviendo al lado de inmensos y crecientes cementerios, el conocimiento experimental del hecho de la muerte pueda contrapesar la existencia de los vivos; en épocas remotas, en que los muertos conocidos y «presentes» eran muchos menos que los vivos, esa única vía no hubiese provocado tan absoluta seguridad en la mortalidad, hasta el punto de identificarse con la humanidad.

La posibilidad de morir es extrínseca a la vida: su necesidad tiene que ser un carácter intrínseco; es decir, solo si descubre el hombre la mortalidad *en* su vida, dentro de ella, se sentirá, no ya *mortalis,* sino lo que es más grave, *moriturus.* No creo que el uso griego y latino de decir «ha vivido» (βεβίωται, *bebíotai, vixit)* para significar «ha muerto» sea meramente eufemístico; yo diría que es biográfico. Morir no es simplemente desaparecer, como matar no es primariamente «quitar de enmedio»; si alguien físicamente desaparece o es enteramente destruido como organismo, no tendremos la impresión de que ha «muerto»; lo pensaremos, ciertamente, pero de un modo racional y sin evidencia; sentiremos que se ha escamoteado su muerte, al faltar el cadáver. ¿Qué sentido tiene esto? El cadáver es el *cuerpo* —es uno de los sentidos de esta palabra— del hombre que vivía; ante el cadáver encontramos los «restos» —lo que ha quedado— de él; no es que haya un hombre menos, que «no haya» ya un hombre, sino que a este hombre le ha pasado «haber vivido», es decir, morir. En el cadáver se hace presente, en forma privativa, el *quién* a quien ha acontecido la muerte, el que ha muerto. El muerto está —«de cuerpo presente», decimos—, aunque su yo, su quién, esté ausente. Poco importa la destrucción y desaparición ulterior del cadáver; es necesario solo para que ese hombre *haya muerto* realmente, para que se haya consumado *su muerte,* a la cual seguirá —al menos para nosotros— su ausencia y desaparición.

Por eso nos azora también el que muere durante el sueño, en estado de coma, en la anestesia; morir es «quedarse muerto», y aquí nos falta el quedarse. El que *se* muere, ha vivido su último momento, y aquí no lo encontramos; tenemos que retrotraernos al último que realmente vivió, antes de dormirse o ser anestesiado o sumirse en el sopor; ese fue el último momento de su vida biográfica, aunque nadie lo supiera, aunque no fuese el final de su vida biológica. Es decir, esa muerte queda «fuera» de su biografía (literalmente, a alguna distancia de ella, de su final). La fascinación que produce la pena de muerte procede sin duda de que en ella el morir asume un carácter máxima, íntegramente biográfico —también, en otro sentido, el suicidio, pero aquí la situación está perturbada por otros elementos—; y por eso nunca se ha admitido, por muchos deseos de «humanización» que se hayan tenido, la anestesia del condenado, porque esto disiparía el carácter de «pena» —realidad estrictamente personal— de la pena capital. Al animal no se lo ejecuta; se lo elimina o extermina o quita de enmedio, a menos que se ejerza respecto de él cierta «personalización»; el ejemplo más ilustre e interesante es el toro de lidia, a quien se mata «ritualmente», pero no como en el sacrificio; en este, el rito está referido a la divinidad a quien se sacrifica, no al animal sacrificado; en la corrida de toros, al toro mismo, dentro de un contexto histórico-social que le confiere una extraña «personalización» inhumana; compárese lo que es matar a un toro en la plaza con lo que significa matar a un buey en el matadero; en el primer caso, el toro debe *morir* de cierta forma, en lucha, con arreglo a normas; en el segundo, se trata de ejecutar una operación mecánica, gracias a la cual el animal, el organismo vivo, se convierte en «carne».

Para que el hombre sea *moriturus* —el que ha de morir—, la muerte tiene que alojarse en su biografía,

tiene que adquirir dentro de ella, no ya un lugar, sino un puesto necesario. Y esto quiere decir una significación. El problema del «sentido» es inseparable de la muerte humana, y es lo que pone al descubierto la admirable novela de Thornton Wilder, *The Bridge of San Luis Rey*. Súbita, inesperadamente se ha hundido el puente de San Luis Rey, en la Lima virreinal española; unas cuantas personas han muerto, por azar, en aquel momento; pero la muerte, al sobrevenir, tiene alguna función determinada en cada una de esas biografías; «quiere decir» algo en cada una de ellas; esas muertes solo son tales muertes humanas en cuanto funcionan dentro de sus respectivas vidas, las concluyen y así interpretan.

Si la mortalidad fuera solo posible, pero no necesaria, si el hombre estuviera «expuesto» a la muerte, pero no orientado hacia ella, si fuese simplemente mortal, pero no *moriturus*, tendría que contar con la muerte como eventualidad, pero no contaría con ella como la condición configurante de su vida. Así funciona la muerte en el *detalle* de la vida, especialmente en la vida cotidiana. Sabemos que en cualquier momento podemos morir, pero precisamente porque es cualquiera no es necesario ni probable que sea este. Pero la estructura futuriza de la vida humana nos remite inexorablemente a su proyección, y esta se articula en primeros, intermedios y últimos planos. ¿Ultimos? ¿Por qué? ¿Es acaso imposible una proyección indefinida? ¿Es que la vida humana está vocada sin más y en absoluto a su terminación?

Aquí pasamos de la teoría general de la vida humana a su estructura empírica, de la vida como realidad radical a esa realidad radicada que es el hombre; es decir, a una perspectiva antropológica. No es *mi vida* la que desemboca inexorablemente en la muerte; es *el hombre que yo soy*. Recuérdese que, al hablar del tiem-

po humano, señalé que la vejez consiste en ser la *última edad*, más allá de la cual no hay otra. La proyección, tal como *de facto* pero estructuralmente acontece, me remite a la mortalidad interna a mi vida, a lo que llamo mortalidad biográfica. Me descubro como necesariamente mortal, como *moriturus*, al proyectar biográficamente mi vida. Por eso las innumerables «excepciones» que son los vivos —3.500 millones según las últimas estadísticas— no introducen la más leve inseguridad en la certidumbre de la mortalidad humana, no dejan resquicio a la esperanza: los vivos lo estamos porque «todavía» no hemos muerto, pero a ello nos lleva la estructura de la futurición combinada con el envejecimiento, que significa la existencia de una última edad. Y, cuando el centenario ya ha muerto, se tiene la impresión de que su victoriosa «resistencia a la muerte», a última hora no le ha servido de nada, y «ya» le es igual que si hubiese muerto en la infancia o en la juventud; ya está «igual de muerto» que si hubiera acontecido así.

Una elemental lealtad obliga a reconocerlo así; pero si la lealtad es completa, nos llevará a hacer constar otros hechos biográficos no menos verdaderos y notorios, y de signo opuesto. Y es que la muerte aparece siempre afectada de cierta «irrealidad»; por mucho que nos amenace y acometa, nunca acabamos de tomarla enteramente en serio. En primer lugar, por la creencia dominante y habitual de que «no va con nosotros», y que explica ese gesto de volver a la verdadera realidad con que los supervivientes regresan después de haber asistido a un entierro: su ocupación con la muerte parece un paréntesis tras el cual se reingresa en la verdadera realidad, en el verdadero mundo, que es el de los vivos. No importa que, al visitar el cementerio, pensemos que dentro de cincuenta años —o dentro de cien, para estar seguros— toda la ciudad de los vivos estará allí; esta imaginación está descalificada por la plena realidad de

la vida actual. Del mismo modo, el joven sabe que su juventud no dura, la muchacha que mira al espejo su belleza floreciente no ignora que unos cuantos decenios después se habrá marchitado, pero de momento ¡es tan real!, y esa juventud es irreductible, la vejez está *lejos*, y no podría acercarla aunque quisiera.

Es decir, toda la *seguridad* de la muerte no impide que sea *irreal*, inexistente. Yo encuentro *en mi vida*, realidad radical, la imagen, la anticipación, la amenaza, la certeza de la muerte. Descubro en mi vida, en su estructura empírica, su orientación hacia la mortalidad; pero todo eso acontece en la vida y ha de ser interpretado desde ella. El «mortalismo», que intenta reducir la vida a la muerte simplemente porque esta es «segura», violenta la realidad de las cosas e invierte la perspectiva auténtica: la muerte es «de la vida», es algo que le pasa a la vida o, mejor dicho, algo que acontece al hombre que vive.

Lo que más perturba la comprensión de la mortalidad humana es la dificultad de mantenerse en una perspectiva rigurosamente biográfica, que es la que sistemáticamente define este estudio. La muerte es un fenómeno biológico, que afecta a los animales, en un sentido algo distinto a las plantas y en un tercer sentido metafórico a las realidades inanimadas. La muerte biológica es algo relativamente inteligible —la interrupción irreversible de las funciones vitales de un organismo y en último término la destrucción de este como tal, su reducción a sus elementos materiales—; ahora bien, la muerte del hombre es *también* biológica, es lo que llamamos la muerte corporal o psicofísica. La tentación más probable es reducir la muerte humana a la muerte corporal o biológica; la segunda tentación es suponer una realidad distinta en el hombre —su «alma» o «espíritu»—, cosa o sustancia pero no material, que no moriría, que estaría «exenta» de la muerte. Creo que

ambas posiciones son fenomenológicamente inaceptables, que ambas son infieles a la realidad tal como la encuentro, tal como efectivamente se me presenta.

En el capítulo titulado «La aparición del hombre» llegué a una fórmula que, si no me engaño, da razón a la vez de dos evidencias que se han impuesto a lo largo de la historia: la continuidad biológica entre el animal y el hombre, el abismo ontológico que irreductiblemente los separa. Decía que el hombre es *el animal que tiene una vida humana.* Lo humano no ha de buscarse en sus caracteres orgánicos, biológicos, animales, ni siquiera psíquicos, sino en su persona como alguien corporal, en su vida en el sentido de vida biográfica.

Esta vida tiene una estructura que llamamos «el hombre»; pues bien, esta estructura es «cerrada», tiene un ciclo biológico que termina, no es indefinidamente argumental, concluye con una edad última que es la vejez. La vida *del hombre,* la vida biográfica en su estructura empírica efectiva, tiene que terminar. Al tomar posesión de lo que soy tal como efectivamente lo soy, me descubro como mortal y además como *moriturus.* De ahí viene mi certeza, sin que me valgan de nada las innumerables «excepciones» de los vivientes. En mi propia biografía, al proyectarme como tal hombre, encuentro mi intrínseca mortalidad.

Ella es la que configura la trayectoria de mi vida; me proyecto en la sucesión de mis edades, instalándome provisionalmente en cada una de ellas, y llego a una que es *última* pero no *definitiva:* la vejez. Cuando se dice «de viejo no se puede pasar», se está tropezando con la constitutiva mortalidad del hombre; ni se puede pasar de viejo, ni se puede seguir siendo viejo indefinidamente. Esta estructura es a la vez limitada y cerrada: por eso termina en el agujero negro de la muerte. Y desde esta condición hay que enfrentarse con la totalidad de la vida, y concretamente con el tema de la felicidad.

Pero, después de afirmar con todo rigor y energía lo que acabamos de ver, no es posible detenerse aquí. Porque *mi vida* en cuanto realidad radical no se «reduce» a ninguna de sus estructuras, sino que es ella la que tiene que dar razón de todas. «El hombre», la estructura empírica de la vida humana, es una estructura cerrada; pero *mi vida*, es decir, yo como persona, soy una estructura *abierta*. Vivir es proyectar, imaginar, anticipar; es *seguir* proyectando, imaginando y anticipando; soy inexorablemente *futurizo*, orientado al futuro, remitido a él; no hay razón intrínseca ninguna para que se agote la proyección argumental de mi vida (lo que se agota es el argumento de mi vida biológica y psicofísica, al llegar a la última edad).

La muerte corporal, inexorable, no es *mi* muerte. Dejemos de lado si acaso pueda ser «causa» de mi muerte, si esa muerte corporal pueda acarrear mi muerte; es *otra*, numéricamente distinta, y acontece por motivos puramente físicos o biológicos o bien por motivos «biográficos» en cuanto afectan a la estructura empírica —por motivos antropológicos, podríamos decir—. Esto explica esa «descalificación» de la muerte, como algo en definitiva irreal, que hacemos frente a la muerte ajena. Esa descalificación se ejecuta *desde la vida*, desde un nivel de realidad mucho más radical. La muerte es algo que «me» pasa, en mi vida.

Se dirá que se trata de la muerte de los demás. Ciertamente; más aún, de la muerte de «cualquiera», de alguien que no se me presenta irreductiblemente como persona. La muerte de la persona que para mí radicalmente lo es —sobre todo de la persona amada, que no es sino persona— resulta ininteligible y, en cierto sentido, increíble. Cuando Gabriel Marcel dice: «Toi que j'aime, tu ne mourras pas», tú a quien amo no morirás, está expresando en forma ejecutiva, convivencial, esta misma intuición. La *muerte personal* es enteramente ininteligible

desde la biología, porque yo soy absolutamente irreductible a mi cuerpo —tan absolutamente como soy corpóreo.

Y esto sale al paso de la segunda tentación. No es que haya una «parte» o elemento del hombre que no muera, que esté «exento» de la muerte. La muerte es algo que *me* acontece, es decir, que me pasa *a mí*. La muerte biográfica significa que *yo muero* o mejor, como decimos en español, *yo me muero*. No se puede eludir la muerte, no se puede escapar a la muerte; no se trata de que se abandone la corporeidad como la piel de un reptil y se escape intacto hacia otros mundos. Al contrario; la condición de la existencia de la muerte es que esta acontezca, es decir, que le pase a *alguien*, y este alguien —*yo, tú*— se muera efectivamente.

Ahora comprendemos el núcleo del problema: no sabemos qué es morir, porque lo interpretamos desde fuera de mi vida. La muerte de cualquiera nos parece inteligible, porque ni siquiera intentamos *comprenderla*, y no lo necesitamos para manejarla. Cuando se hacen estadísticas, seguros, hospitales, enterramientos, cementerios, no se está comprendiendo la muerte, sino al contrario. Lo más atroz de la pena de muerte es que no sabemos qué es, no sabemos «a qué» se condena al hombre a quien se sentencia a muerte y se ejecuta. No se trata de «hacerle daño», ni de «destruirlo», ni de «quitarlo de enmedio»; se trata de hacer *que muera*, personal y biográficamente; y no sabemos qué es eso.

La última cuestión que se plantea, sin la cual no sabemos a qué atenernos, es precisamente qué significa «morir». Solo así podremos hacernos la pregunta decisiva: *¿Qué será de mí?* Y solo con esta, en inexorable conflicto con ella, adquirirá su sentido la otra pregunta: *¿Quién soy yo?*

XXX

MUERTE Y PROYECTO

Si queremos entender la muerte desde la perspectiva de la vida humana, es decir, biográficamente, no como una «cosa» o un suceso que afecta a cosas, pensemos un momento en lo que pudiéramos llamar las «analogías» de la muerte, aquellas formas de realidad en que se nos anuncia lo que es la muerte personal.

La forma analógica de la muerte *ajena,* cuando se trata de una persona y no de un organismo, es la ausencia; y la del «acontecimiento» de la muerte cuando es «convivida» —esencial contradicción en los términos: la muerte no se puede convivir, no es posible convivir con el que muere y no se puede «conmorir», por tanto cada uno muere en soledad— es la *despedida.* Cuando alguien se va —o cuando me voy—, ese alguien ya no «me es», ya no está conmigo; y cuando nos despedimos, en ese momento se resume, recapitula y condensa una convivencia que a la vez se «rompe», lo cual quiere decir que se interrumpen unos proyectos que de esa convivencia brotaban.

Supongamos que se trata de una persona amada, condición para que realmente se dé la ausencia como forma de vida, no la mera separación entre personas.

Una persona está realmente ausente cuando la «echo de menos» (del portugués «achar menos», 'hallar menos', no encontrar), cuando «brilla por su ausencia», no simplemente cuando «no está aquí»; y entonces es cuando la despedida es una realidad personal, algo que me afecta en mi biografía, que introduce en ella una discontinuidad. Lo decisivo es que el amor subsiste o persiste. A la persona ausente, con la cual ya no estoy, la sigo amando; en el caso extremo, sigo *enamorado* de ella, es decir, sigue formando parte de mi realidad, y precisamente de lo más íntimo y radical de ella: mi proyecto vital.

Imaginemos que esa persona muere durante la ausencia; quizá no me entero, y entonces nada cambia en mi biografía, por lo menos momentáneamente; si me entero, lo que se interpone entre esa persona y yo es una «noticia» (que pudo no llegar), y el amor todavía subsiste; por otra parte, esa noticia pudo ser falsa, y sus efectos biográficos ser, sin embargo, los mismos. En todo caso, la muerte hará que me refiera a esa persona de otra manera, que mis proyectos respecto a ella hayan cambiado, que la imagine en otro «lugar» —en otra vida, o en el futuro, o en el pasado solo—, pero el contenido *personal* permanece entero e intacto, se ha salvado —es lo que quieren decir las palabras 'salvo' y 'salvación'—. Hace cincuenta años, en un ensayo de *El Espectador,* analizó Ortega maravillosamente lo que llamaba «geometría sentimental», la manera de vivir un lugar, por ejemplo una ciudad, cuando la amada está en él y podemos encontrarla o cuando esta se ha ausentado y la ha vaciado, cuando no está animada y organizada biográficamente por su presencia. Se podría extender esta geometría sentimental a todas las formas de estar o no estar, incluidas las extremas de la vida y la muerte.

Volvemos a encontrar, en otro contexto, el hallazgo de Segismundo en *La vida es sueño:*

Sólo a una mujer amaba.
que fue verdad veo yo
en que todo se acabó
y esto solo no se acaba.

El amor en cuanto realidad personal sobrevive a la ausencia, incluso cuando esta se hace irrevocable e irreversible por la muerte.

Pero hay que dar un paso más. La muerte ajena no es estrictamente personal, en virtud de esa imposibilidad de convivencia con el que muere. Por esto —y es el núcleo de la «novela personal» de Unamuno— no cabe «experiencia» de la muerte y solo se la puede conocer de un modo imaginativo. En su sentido primario y radical, la muerte es la mía, la muerte propia. ¿Cuáles son sus «análogos», aquellas realidades en que se anuncia o denuncia, que hacen posible su aprehensión imaginativa y dan su sentido a esa palabra? Ante todo, y cotidianamente, el sueño, «imagen espantosa de la muerte» como la tiniebla es imagen de la nada. En formas excepcionales, el desmayo, la inconsciencia, la anestesia profunda. En todos estos estados, el cuerpo pierde su «transparencia» —en el sueño podríamos decir que sigue siendo «translúcido»—, se vuelve «opaco», no permite que a través de él me sea presente lo otro que yo, la circunstancia o mundo; es decir, me quedo *solo.* La muerte se presenta primariamente como *soledad.* En mi libro *Miguel de Unamuno* he analizado detenidamente esta interpretación, fundada en la vivencia de la opacidad corporal, anulación de la condición de transparencia que corresponde a la sensibilidad. Significaría, pues, la muerte la pérdida radical de la circunstancia, el desvanecimiento del mundo, por lo menos de *este* mundo.

Demos un paso más. Aunque momentáneamente no

se produzca, la muerte *puede* ser —y con ello basta— la destrucción total del cuerpo; persista o no su «materia», sus estructuras somáticas se desvanecen o pueden desvanecerse íntegramente. Morir es, pues, además de ese primer elemento de la opacidad, la pérdida de la corporeidad. Hay que precisar ahora qué carácter tiene esa pérdida: no se trata de perder una cosa que se tiene —yo no me limito a «tener» cuerpo, como ya vimos, sino que «soy» corpóreo, aunque no soy mi cuerpo, sino que el cuerpo es mío—, sino de perder la *instalación* en que uno se encontraba. Morir es ser expulsado de la instalación corpórea; y como la mundanidad acontece precisamente en esa forma, esto es, yo soy mundano en el sentido concreto en que lo soy *porque* soy corpóreo y estoy corporalmente en un mundo que por ello es corporal, esa «expulsión» altera radicalmente mi instalación mundana, y por consiguiente mi carácter circunstancial. Pero como la circunstancia es un ingrediente esencial de mi realidad y yo no soy concebible sin ella —frente a todo idealismo y todo «realismo» subrepticio del «alma»—, la muerte afecta a la realidad de mi vida en su sentido radical.

Pero —se dirá— ¿no es la vida lo que desaparece? ¿No termina con ella *todo?* Si nos referimos a la muerte ajena, la entendemos como un suceso en el mundo y en esa medida la «cosificamos», la despojamos de su carácter personal de muerte humana. Y entonces tenemos de ella una seguridad simplemente estadística y que no rebasa la probabilidad; los 3.500 millones de «excepciones» adquieren su valor de tales; todos esos hombres «todavía» no han muerto; en todo caso, podremos decir que los hombres han muerto hasta ahora, pero quién sabe en el futuro. La certidumbre de la muerte —lo hemos visto— viene de su carácter estructural: descubro *mi* mortalidad en la estructura empírica de mi vida. Por tanto, la que es segura —y no meramente pro-

bable— es mi muerte, y a ella tengo que referirme si pretendo situarme en una perspectiva estrictamente biográfica, que es la que corresponde a una antropología en sentido riguroso, a una antropología metafísica.

Ahora bien, mi vida es la realidad radical; la muerte, sea cualquiera su significación ulterior, está «radicada» en ella, la encuentro en su ámbito o área; por consiguiente, solo como expectativa, anticipación, inminencia o posibilidad; en otras palabras, como un «contenido» de mi vida, como un ingrediente de ella. Esta es, precisamente, la interpretación *radical* de la muerte: su interpretación en su raíz, que es mi vida. En cuanto se puede hablar de él como «realidad», Dios está también radicado en mi vida, y esto aunque sea creador de ella: en mi vida tiene que aparecer, revelarse, constituirse, ser hallado, para que pueda hablar de él en cualquier sentido. Análogamente, aunque la muerte pueda significar la aniquilación de mi vida, solo puedo encontrarla y referirme a ella en cuanto radicada en su realidad radical. Por eso puedo tomar diversas «posiciones» respecto a la muerte, puedo «vivirla» —en rigor, previvirla— de muy distintas maneras. En el capítulo final de *La estructura social* hice un análisis —al cual remito al lector— de las cuatro posibilidades fundamentales en que puede presentarse la muerte, resultantes de dos perspectivas que se cruzan: la interpretación «cismundana» y la «trasmundana», y —dentro de cada una de ellas— la interpretación «conexa» o «inconexa» de la muerte con la vida.

La estructura empírica de la vida humana —eso que llamamos «el hombre»— es «cerrada» y remite a su mortalidad; la estructura proyectiva y futuriza de la vida biográfica como tal es «abierta» y argumental, y en ese sentido postula su permanencia, su indefinida e ilimitada persistencia. Si «el hombre» es intrínsecamente mortal, «mi vida» consiste en una pretensión de eternidad.

Recuérdese el descubrimiento de la creación como ingrediente de la realidad personal, al comienzo de este estudio. Por ser *radical innovación,* irreductible a toda otra realidad, la persona —yo— nos aparecía como *criatura;* la creación —veíamos— es el modo de aparición de realidades *nuevas,* inderivables e irreductibles, y aunque no podamos «partir» del creador, aunque este no esté «disponible». Al carácter de «criatura» que tiene esencialmente la persona como irreductible realidad corresponde ahora, frente a la muerte, su carácter *absolutamente personal,* también irreductible a toda cosa o a todo lo que pueda pasarle a las cosas. Por ejemplo, a mi cuerpo. La conexión que un proceso somático —la enfermedad, la destrucción mecánica, la muerte biológica, en suma— pueda tener conmigo, con la persona que soy *yo,* es literalmente *problemática,* exactamente lo mismo que los procesos biológicos de mis padres tienen una relación problemática y extrínseca con esa posición personal que soy *yo* como un tercero absolutamente irreductible. Descriptivamente me descubro, a la vez, como *criatura* y como vocado a la *perduración,* cuando no me miro como cosa, sino como persona proyectiva, viniente, como un *quién* que tiene que articularse con un *qué* haciendo su vida.

Ambas vertientes se encuentran en una extraña y oscura expresión que aparece en San Pablo: ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως *(apokaradokía tês ktíseos),* que la Vulgata traduce *expectatio creaturae,* la expectación, espera o anhelo de la criatura *(Romanos,* 8, 19). Todo el pasaje, que merecería un largo comentario, podría interpretarse en un sentido antropológico, sin perjuicio de su significación teológica. El verbo ἀποκαραδοκεῖν *(apokaradokeîn),* no muy frecuente en griego, menos aún que el simple *karadokeîn,* tiene un sentido más fuerte que el mero 'esperar'; es esperar seriamente, anhelosamente, el resultado de algo, por ejemplo de una batalla que ha de tener su desenlace;

en un pasaje de Polibio (lib. XVI, cap. II) aparece precisamente puesto en relación con las empresas o designios, es decir, con los proyectos. La espera de la criatura anhela la revelación o manifestación de los hijos de Dios (*expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat*), dice San Pablo; y en otro lugar (*Filipenses*, I, 20) vuelve a referirse a la *apokaradokía*, en un contexto muy próximo, y precisamente en relación con la vida y la muerte.

La persona humana aparece como criatura, de realidad recibida pero nueva e irreductible, menesterosa e indigente, consignada a una estructura empírica cerrada y vocada a la mortalidad, pero consistente en espera incesante: un proyecto perdurable que lucha con la muerte. «Lo que» yo soy es mortal, pero «quien» yo soy consiste en pretender ser inmortal y no puede imaginarse como no siéndolo, porque mi vida es *la realidad radical.*

* * *

Así creo que habría que plantear, desde una perspectiva personal y biográfica, el problema de la muerte y la inmortalidad. No hablemos de «probar», porque habría que ponerse primero de acuerdo sobre el sentido de la prueba cuando se trata de realidades personales; en todo caso, el *onus probandi* incumbe al que afirme... cualquier cosa: si el hombre nos remite a la muerte, la vida humana nos remite a la perduración; si la estructura empírica tal como la encontramos es cerrada, la vida en su estructura misma es abierta, y la cuestión es si es posible mi vida con otra estructura; pero si ha de ser empírica, tengo que hallarla en la experiencia; lo cual quiere decir que *desde esta* me ha de aparecer como intrínsecamente problemática. Y ahora entendemos —una vez más tropezamos con la espiral sistemática de la filosofía— la «exclusión» recíproca de las dos pregun-

tas fundamentales e inseparables: ¿Quién soy yo? ¿Qué será de mí? En esa distensión consiste el carácter dramático de la vida humana.

Pero si ahora nos situamos en la perspectiva de la inmortalidad, de la vida perdurable, entonces se vuelve problemática, en un sentido inesperado, esta vida. ¿Para qué? Si estamos destinados a otra vida sin los internos conflictos de esta y, sobre todo, sin su carácter fugaz y pasajero, sin su mortalidad constitutiva, ¿para qué esta? ¿No hubiera podido Dios ponernos directamente en la otra, instalarnos definitivamente en la vida perdurable? La idea de que Dios nos «prueba» en esta vida, nos somete a una especie de examen moral para ver cómo nos portamos antes de premiarnos o castigarnos, es demasiado tosca e insatisfactoria.

Lo que sucede es que si Dios nos pusiera directamente en el Paraíso, seríamos *otra cosa*. El hombre es quien, una vez creado y puesto en la vida, *se hace a sí mismo*. Y se hace proyectivamente, y no solo en su trayectoria real, la que podemos contar en su biografía. El hombre se hace en la expectativa, el sueño y el conflicto; se hace desde sus múltiples instalaciones, o mejor dicho desde las múltiples dimensiones de su instalación unitaria; se hace en la autenticidad y en la inautenticidad. La vida humana terrenal es programática y a la vez siempre frustrada —por eso la felicidad es un imposible necesario, por eso necesita ser feliz y no puede serlo—.

La vida mortal —los días contados—, tensa entre el nacimiento y la muerte, es el tiempo en que el hombre se *elige* a sí mismo, no lo que es sino *quién* es, en que inventa y decide quién *quiere ser* (y no acaba de ser). Podemos imaginar esta vida como la elección de la otra, la otra como la realización de esta. Siempre me ha conmovido, más que ningún otro, el terrible verso del *Dies irae* que canta: *quidquid latet apparebit*, «todo lo que está oculto aparecerá». Todo lo realmente querido, será.

A eso nos condenamos: a ser de verdad y para siempre lo que hemos querido.

¿Cómo aparecen, desde esta perspectiva, las cosas de esta vida? Aparecen ungidas de una inesperada gravedad: nos pasamos la vida acongojados por la fugacidad de las cosas, que se nos escurren y deslizan entre las manos, por las nieves de antaño; pero ahora su fugacidad está amenazada por un «para siempre». Podría pensarse que la realidad en la otra vida estuviese determinada por la autenticidad y plenitud con que hubiese sido deseada o querida en esta.

Si esto es así, no podemos saber si la felicidad es o no es un engaño. Tenemos que vivir en la inseguridad, y todo intento de eliminarla, en un sentido o en otro, o es una deslealtad intelectual o es un acto de fe. Y entonces hay que preguntarse: ¿qué cosas interesan de verdad en esta vida? Para mí, la norma es clara: aquellas frente a las cuales la muerte no es una objeción; aquellas a las cuales digo radicalmente «sí»; con las cuales me proyecto, porque las deseo y las quiero para siempre, ya que sin ellas no puedo ser verdaderamente yo.

ÍNDICE
DE NOMBRES Y MATERIAS